Frederik Metje

GEFÜHLS-POLITISCHE SELBST-BILDUNG

Zum kritischen Umgang mit politischen Gefühlen

[transcript] EditionPolitik

Frederik Metje
Gefühlspolitische Selbst-Bildung

Edition Politik | Band 155

Für Erich Heipe

Frederik Metje, geb. 1989, lehrt zur politischen Bildungsforschung und -theorie in Kassel, Lüneburg und Gießen. Er promovierte am Fachgebiet »Didaktik der politischen Bildung« der Universität Kassel mit einem Promotionsstipendium der Hans-Böckler-Stiftung. Mit seiner Dissertation gewann er 2022 den Promotionspreis des Kasseler Internationalen Graduiertenzentrums Gesellschaftswissenschaften (KIGG). 2018 war er Gastwissenschaftler am Lehrstuhl »Governance und Geschlecht« der Universität Wien.

Frederik Metje

Gefühlspolitische Selbst-Bildung

Zum kritischen Umgang mit politischen Gefühlen

[transcript]

Die Veröffentlichung dieser Publikation wird durch die Hans-Böckler-Stiftung gefördert.

Hans Böckler
Stiftung

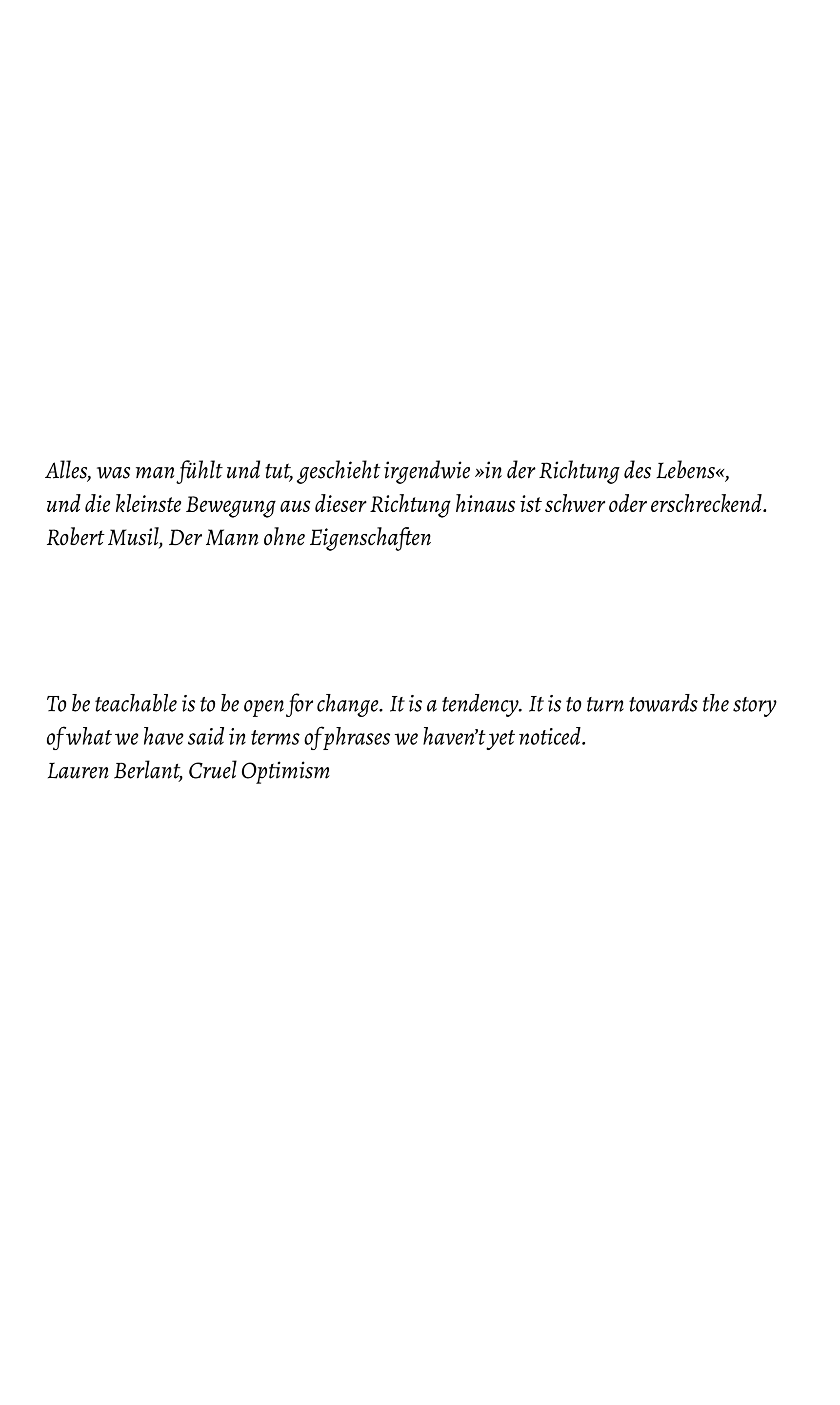
Diese Publikation wurde unter dem Titel »Gefühlspolitische Selbst-Bildung. Untersuchungen zwischen Kritik und Gefühl« als Dissertationsschrift am Fachbereich 05 Gesellschaftswissenschaften der Universität Kassel eingereicht und angenommen. Die Disputation fand am 12.10.2022 statt.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.



Umschlaggestaltung: Maria Arndt, Bielefeld
Korrektorat: Jörg Ponte, Annabel Bayatloo
Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar
Print-ISBN 978-3-8376-6748-6
PDF-ISBN 978-3-8394-6748-0
https://doi.org/10.14361/9783839467480
Buchreihen-ISSN: 2702-9050
Buchreihen-eISSN: 2702-9069

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.
Besuchen Sie uns im Internet: *https://www.transcript-verlag.de*
Unsere aktuelle Vorschau finden Sie unter *www.transcript-verlag.de/vorschau-download*



Alles, was man fühlt und tut, geschieht irgendwie »in der Richtung des Lebens«,
und die kleinste Bewegung aus dieser Richtung hinaus ist schwer oder erschreckend.
Robert Musil, Der Mann ohne Eigenschaften

To be teachable is to be open for change. It is a tendency. It is to turn towards the story
of what we have said in terms of phrases we haven't yet noticed.
Lauren Berlant, Cruel Optimism

Inhalt

Vorwort

Mit der vorliegenden Schrift liegt eine Untersuchung in Ihren Händen, die sich dem kritischen Umgang mit politischen Gefühlen widmet. Im Zuge dessen entfalte ich ein bislang wenig beachtetes Theoriefeld, das ich als das der Kritiken politischer Gefühle identifiziere. Allerdings sind die hiesigen Seiten nicht allein aufgrund eines solchen Desiderates im wissenschaftlichen Diskurs entstanden. In der Forschung scheint mir das ohnehin nur sehr selten der Fall zu sein. Unter meinen Ausführungen – gewissermaßen in ihrem Subtext – sind gleichsam meine Gefühlserfahrungen angelegt, die meine Forschung in den letzten Jahren vorantrieben: die Faszination über theoretische Konzepte wie *Mündigkeit*, *Emanzipation* oder *Kritik*, der Spaß an der Arbeit mit Gedankengebäuden und ihren oft vergessenen Grundstücksgrenzen, die Suche und spätere Überwindung einer letztgültigen disziplinären Verortung sowie meine Einsicht, das Theoretisieren zurück auf das Alltagsleben zu beziehen, es lebensweltlich zu begreifen. Kurz: Die vorliegende Schrift drückt kondensiert meine persönliche Suche nach einem Umgang mit Gefühlen und ihrer politischen Formierung aus. Diese Suche, so darf nicht außer Acht gelassen werden, fand schließlich unter den wogenden Einflüssen jener Gefühle statt, die mit einer Qualifikationsschrift einhergehen – Druck, Frustration, Aufbruch und Freude, um nur einige wenige zu nennen. Hiermit ist *nicht* gesagt: ›Alles ist Gefühl‹ oder ›die folgenden Seiten sind bloß subjektiv‹. Wie ich im Verlauf meiner Untersuchung deutlich mache, besteht ein Zugang zu einem kritischen Umgang mit Gefühlen darin, diese zwar zu affirmieren, aber im selben Zuge kritisch zu hinterfragen. Dies zu verdeutlichen ist das Anliegen meiner Schrift ›Gefühlspolitische Selbst-Bildung. Zum kritischen Umgang mit politischen Gefühlen‹ – ein Anliegen, das ich Ihnen, liebe Leser:innen, mit auf den Weg geben will.

Gefühlserfahrungen sind eine soziale Angelegenheit. Dieser Umstand veranlasst mich umso mehr dazu, jene Menschen zu erwähnen und ihnen meinen Dank auszusprechen, die mich in den letzten Jahren auf meiner Suche begleiteten.

Mit Andreas Eis bedanke ich mich zunächst bei der Person, die sich vor einigen Jahren der Erstbetreuung meiner Dissertation annahm und mir bei all den Widrigkeiten eines Promotionsprojektes stets helfend zur Seite stand. Ohne seine Förderung, seine pointierten Kommentare und vor allem seine Offenheit für ein der-

maßen transdisziplinäres Vorhaben würde dieses Buch in seiner heutigen Fassung kaum vorliegen.

Für die Einladung an die Universität Wien und die Übernahme des Zweitgutachtens bedanke ich mich ganz herzlich bei Birgit Sauer. Indem sie mich 2018 in den Kreis ihrer Promovierenden aufnahm, bot sie mir nicht nur ein Forum, meine eigene Auffassung politischer Gefühle zu entwickeln und zu diskutieren. Durch sie traf ich auf Menschen, mit denen ich nachhaltig Freundschaft geschlossen habe, die Wien für mich zu einem zweiten Zuhause machten.

Für seinen teuren Rat, wenn meine politikwissenschaftliche Dissertation einmal wieder in die Fahrwasser der Philosophie geriet, gebührt mein Dank Dirk Stederoth. Durch ihn wagt die vorliegende Schrift stets auch einen philosophischen Blick, ohne sich jedoch einem absurden disziplinären Verortungsspiel abschließend hinzugeben.

Einige meiner zentralen Einsichten in dieser Arbeit gehen auf den Austausch mit Brigitte Bargetz zurück, die mich immer wieder zu einem theoretischen Arbeiten ermutigte, das die Lebenspraxis nicht aus dem Blick verliert. Wertvoll für meine Untersuchung war zudem die Diskussion ihrer Forschung, die sie mir dankenswerterweise früh zugänglich machte.

Ein besonderer Dank geht an Matthias Jung, Simon Rettenmaier, Verena Häseler und Verena Pohl, die in all den organisatorischen, inhaltlichen und persönlichen Höhen und Tiefen dieses Projektes immer für mich da waren. Wie keine anderen prägen diese Vier meinen Blick auf die Welt. In ihrer Freundschaft fand ich nicht nur Rückhalt und Ermutigung, um diese sehr persönliche Schrift zu vollenden, sondern schließlich auch zu erkennen, dass es doch »nur eine Dissertation« ist.

Franziska König danke ich für ihr geduldiges Zuhören und ihr literarisches Geschick. Sie lehrte mich nicht nur, meinen eigenen Schreibstil zu verstehen, sie lehrte mich ihn auch wertzuschätzen.

Für ihr akribisches Lesen und ihre Aufmerksamkeit für die Fallstricke der deutschen Sprache danke ich Jörg Ponte und Annabel Bayatloo, die das Manuskript in verschiedenen Phasen seiner Fertigstellung lektorierten.

Mein Dank gebührt außerdem den vielen Menschen, die mich in den vergangenen Jahren auf diesem Weg mit offenen Ohren, klugen Gedanken und kritischen Kommentaren begleiteten – darunter Christofer Schmitt, Claire Moulin-Doos, Clelia Minnetian, Jürgen Portschi, Katja Chmilewski, Konrad Pfeffel, Myriam Gaitsch, Nina Probst, Stefan Eikenbusch, Verena Kettner und Yvonne Wechuli sowie das Kolloquium des Fachgebietes Didaktik der politischen Bildung an der Universität Kassel und das Promotionskolloquium an der Universität Wien.

Zudem konnte das vorliegende Projekt nur durch die Unterstützung der Hans-Böckler-Stiftung realisiert werden, deren Promotionsstipendium mir nicht nur die Freiheit gab, mich intensiv in meinen Forschungsbereich einzuarbeiten, sondern

mir darüber hinaus durch Tagungsreisen und wertvolle Kontakte zu anderen Stipendiat:innen behilflich war.

Mein Dank gebührt außerdem der Universitätsbibliothek der Universität Kassel, die eine Open-Access-Veröffentlichung meiner Dissertationsschrift fördert.

Schließlich würde diese Schrift nicht ohne meine Familie vorliegen, die mich in diesem Vorhaben und meinem Lebensweg immer unterstützte. Leider gibt es eine Person, die in dieser Phase meines Lebens nicht bei uns sein konnte. Ich möchte dieses Buch daher meinem Großvater widmen, der viel zu früh von uns gegangen ist.

Frederik Metje, 23. Februar 2023

Einleitung

»What does it mean for the struggle of shape collective life when a politics of true feeling organizes analysis, discussion, fantasy, and policy? When feeling, the most subjective thing, the thing that makes persons public and marks their location, takes the temperature of power, mediates personhood, experience, and history; takes over the space of ethics and truth?«[1]
Lauren Berlant

Seitdem Lauren Berlant diese Fragen 1999 in ihrer Untersuchung einer US-amerikanischen Politik des Schmerzes aufwarf, haben Gefühle nichts an ihrer politischen Bedeutung eingebüßt. Auf Demonstrationen von Impfgegner:innen, in Kriegsrhetoriken oder Botschaften der *QAnon*-Bewegung: Es lässt sich beobachten, wie Akteur:innen ihre Thesen mit dem Gefühl begründen, dass die eigentliche Wahrheit noch im Verborgenen liege oder sie – zumindest zum Teil – einen persönlichen Zugang zu dieser Wahrheit hätten.[2] Subjektive Gefühle geraten zu einem Legitimations- und Mobilisierungsschema, dem mit Fakten kaum beizukommen ist. Manche sehen in diesem Umstand gar den Anbruch eines ›postfaktischen Zeitalters‹[3], in dem eine Trennung zwischen Gefühl, Politik und Wahrheit öffentlich in Frage steht.

Allerdings wäre es zu kurz gegriffen, solche politischen Gefühle allein auf die aktuellen Debatten zu reduzieren. Setzt man beispielsweise eine weite Auffassung von Politik voraus, demnach auch das Privatleben ein Teil des Politischen darstellt,

1 Berlant 1999, S. 58.

2 Vgl. Bogner 2021, S. 92–98.

3 Ich teile die Skepsis gegenüber einem vermeintlichen ›postfaktischen Zeitalter‹ und dem damit einhergehenden Begriff der *Postfaktizität*, wie sie beispielsweise Frieder Vogelmann vorbringt (vgl. Vogelmann 2022, S. 310–328). Vogelmann kritisiert nicht nur die fehlende historische Evidenz der Zeitdiagnose (vgl. Vogelmann 2016), sondern weist zudem auf Implikationen wie die eines Klassismus oder einer politischen Alternativlosigkeit des Begriffes hin (vgl. Vogelmann 2019, S. 49ff.).

rücken alltägliche, nahezu banale Gefühle in den Blick – Einsamkeit, Depression und Überforderung –, die den empfindenden Subjekten, uns Menschen, »Speicher von Wahrheit und Lebenserfahrung«[4] sind. Solche Gefühle werden seltener Gegenstand politischen Streits, obwohl sie doch gleichsam Fragen gesellschaftlicher Teilhabe und Anerkennung betreffen.[5]

Kurz gesagt: Gefühle, die uns als Garanten einer persönlichen Wahrheit dienen, sind zugleich Ausdruck, Motivation und Gegenstand politischer Prozesse. In Anbetracht dieser »politics of true feeling« fragt Berlant: »What does it mean for the struggle of shape collective life…?«

Ich will mit der vorliegenden Schrift eine Antwort vorschlagen: Es bedeutet, das Verhältnis zwischen Politik und Gefühl ernst zu nehmen.

Ernst nehmen bedeutet in den folgenden Kapiteln, Gefühle nicht auf zu überwindende, menschliche Eigenschaften zu reduzieren oder sie als pathologisch zu disqualifizieren. Ich gehe davon aus, dass Gefühle für die fühlenden Subjekte von Bedeutung sind und Verhältnissen wie *Race*, *Class* und *Gender* Ausdruck verleihen. Es gilt daher Gefühle weder per se zu negieren noch zu affirmieren, sondern sie als uneindeutig, ambivalent und in ihrem Verhältnis zueinander vielseitig zu begreifen.[6] In dieser Hinsicht sind Gefühle *politisch*, wenn sie zum Formieren politischer Strukturen, Handlungs- und Wahrnehmungsmuster beitragen (*le politique*) oder deren Infragestellung befördern (*la politique*).[7] Gefühle *ernst nehmen* bedeutet somit aufmerksam für das zu sein, was Gefühle politisch *tun*.[8]

Ich will meiner Antwort an Berlant einen zweiten Teil anfügen, indem ich mit meiner Arbeit eine Frage stelle: Wie mag ein kritischer Umgang mit Gefühlen beschaffen sein, der Gefühle weder einseitig negiert noch affirmiert, sondern sie in ihrer Politizität begreift?

Zur Beantwortung dieser Frage[9] interessieren mich Auffassungen, die die Begriffe *Kritik* und *Gefühl* aufeinander beziehen. Gefühle werden in diesen Auffassungen als ein Objekt verstanden, auf das sich Kritik richtet und/oder als ein Bestandteil, der Kritik überhaupt erst ermöglicht. Um diese janusköpfige Verbindung der

---

4 Vgl. Illouz 2018b, S. 271.

5 Vgl. Cvetkovich 2014; Ehrenberg 2004.

6 Vgl. de Sousa 2016, S. 74; Bargetz 2014, S. 131ff.; Sedgwick 2003a, S. 134ff.

7 Ich folge hierbei der Differenz zwischen *der Politik* (*le politique*) und *dem Politischen* (*la politique*), die in den letzten Jahren in der deutschsprachigen Politikwissenschaft diskutiert wird (vgl. Martinsen 2019, S. 583f.; Wolin 1996, S. 31ff. sowie Kapitel 3.1). Wenn ich in dieser Arbeit das Attribut *gefühlspolitisch* verwende, dann im Sinne dieser Begriffe. Für einen verwandten Zugang vgl. beispielsweise Frevert 2012.

8 Vgl. Ahmed 2014b, S. 4.

9 Bei den nachfolgenden Ausführungen meiner Einleitung handelt es sich um eine geraffte Darstellung der Argumentation der vorliegenden Dissertationsschrift mit dem Ziel, eine grundlegende Orientierung für die Lektüre zu bieten.

Kritik *an* und *durch* Gefühl zu fassen, nutze ich den doppelten Genitiv *Kritik der Gefühle*. In diesem Zusammenhang widmet sich meine Untersuchung insbesondere Theorien, die Gefühle als politisch auffassen oder zumindest für eine solche Interpretation offen sind, den *Kritiken politischer Gefühle*. Mein Anliegen ist das Entwickeln eines kritischen Umgangs mit Gefühlen, der nicht aus einer wissenschaftlichen Belehrung oder einem abstrakten Verfahren besteht. Mein Interesse gilt stattdessen einem performativen Umgehen, das sich den politischen Gefühlen alltäglichen Lebens widmet und an diesen entfaltet; dessen sich ein Subjekt gleichsam ohne abstrakte Vorkenntnisse bedienen kann, um sich selbst zu bilden.[10] Ich denke hier an das, was Michel Foucault als eine kritische Haltung (*Ethos*)[11] bezeichnet, eine lebenspraktische »Kunst nicht dermaßen regiert zu werden.«[12] Wie ich am Ende der Arbeit ausblickhaft darlegen werde, *bildet* sich ein Subjekt gefühlspolitisch[13] selbst, indem es auf ein Set an kritischen Techniken politischer Gefühle zurückgreift.[14]

Nun mag man allerdings fragen, warum gerade Kritik der geeignete Zugang sein sollte, um mit den politischen Gefühlen umzugehen. Sind denn Gefühle überhaupt kritisierbar? Besonders, da *Kritik* heute doch zu einem unverzichtbaren, aber ebenso bedeutungsleeren Label geworden zu sein scheint, wie einige Beiträge der jüngsten Zeit feststellen.[15] Ist Kritik überhaupt noch kritisch, wenn ohnehin niemand als ›unkritisch‹ gelten will?

Kritik entbehrt zugegebenerweise sowohl in den Wissenschaften wie im sozialen Miteinander einer einheitlichen Bedeutung.[16] Hierin besteht allerdings nicht nur Fluch, sondern auch Segen. Zum einen ist *Kritik* heute ein Kreuzungspunkt, an dem sich Denker:innen, Lehrende und Lernende, Aktivist:innen und politische Laien mit ihren Auffassungen zumindest begrifflich treffen.[17] Ein transdisziplinärer Zugang – mit all seinen möglichen Erkenntnispotenzialen zwischen sich fremden Perspektiven – ist bereits in den unterschiedlichen Interpretationen des mit *Kritik* bezeichneten Phänomens angelegt. Sich auf *Kritik* zu beziehen, bedeutet zum anderen, die Hoffnung auf eine Emanzipation und eine Bildung des Selbst mittels Kritik nicht

---

10 Ich schreibe in diesem Buch von einem kritischen *Umgang* mit politischen Gefühlen. Dem ist zweierlei vorwegzunehmen: Zum einen wird im Verlauf meiner Untersuchung deutlich, dass es nicht den *einen* kritischen Umgang mit politischen Gefühlen gibt (vgl. hierzu insbesondere Kapitel 4.). Zum anderen ist hervorzuheben, dass der Begriff *Umgang* stets eine Verallgemeinerung darstellt und ich das situative, performative Umgehen eines Subjekts bei meinen Formulierungen berücksichtige.

11 Vgl. Foucault 2005, S. 702–707.

12 Foucault 1992, S. 12.

13 Vgl. Fußnote 7 in dieser Einleitung.

14 Vgl. Eis 2013, S. 76; Foucault 2005, S. 698.

15 Vgl. Bröckling 2017, S. 390; Sonderegger 2013, S. 55; Lorey 2010, S. 47.

16 Vgl. Sonderegger 2019, S. 9–16; Jaeggi, Wesche 2013, S. 9ff.

17 Vgl. Kapitel 2.

aufgegeben zu haben – ganz gleich, ob man sich für Kritik einsetzt oder ihre postkritische Überwindung zu erreichen sucht.[18]

Vom Gefühl…

Das Anliegen, Kritiken politischer Gefühle zu untersuchen, setzt die Annahme voraus, dass *Kritik* und *Gefühl*, diese beiden Begriffe, überhaupt miteinander ins Verhältnis gesetzt werden können. Und diese Annahme ist keineswegs unstrittig, wird Kritik in der Alltagssprache als Instrument der Urteilsbildung für alles begriffen, was der Vernunft zugänglich ist, während Gefühle einen menschlichen Wesenszug beschreiben, der sich der Vernunft genuin entzieht und ihr widerstrebt. Die Direktive scheint zu lauten: Urteile sind anfechtbar, Gefühle hingegen nicht. Die Wirkmächtigkeit dieser Trennung zeigt sich an liberalen Gesellschaftsauffassungen, denen Gefühle bis heute als Gefahr für die individuelle Freiheit und ein vernünftiges Zusammenleben gelten.[19]

Dementgegen mehren sich die Stimmen, die eine solche Trennung in Frage stellen. Von Max Scheler, der Immanuel Kant einen Fehler in dessen Grundannahmen vorwirft, wenn jener das Fühlen als Abirrung, nicht aber als konstitutiv für die Ethik begriffen habe;[20] über Antonio Damasio, der mit dem Konzept der somatischen Marker für eine neurobiologische Verknüpfung von *Ratio* und *Emotio* argumentiert;[21] bis hin zu feministischen Kritiken, welche die diskriminierenden politischen Konsequenzen einer solchen epistemischen Trennung aufarbeiten.[22] Auch ich werde in dieser Arbeit darlegen, wie sich *Kritik* und *Gefühl* miteinander in Zusammenhang bringen lassen, womit auch ich der populären Annahme widerspreche, der zufolge – wie Ronald de Sousa kritisch kommentiert – »Emotionen und ›Gefühlserlebnisse‹ keine sinnvolle Kritik zulassen.«[23]

---

18 Vgl. bspw. Anker, Felski 2017a. In dieser Arbeit werde ich mehrfach auf Autor:innen zu sprechen kommen, die – trotz und wohl gerade aufgrund all ihrer Abgrenzungsbemühungen und Gegenvorschläge – äußerst vernarrt in *Kritik* bleiben (vgl. Bargetz, Sanos 2020, S. 508). In deren Arbeiten reißt die Kritikdebatte somit keineswegs ab, sondern verlängert sich lediglich in anderer terminologischer Gestalt.

19 Siehe dazu weiterführend Kapitel 1.4 und 3.6.

20 Vgl. Scheler 1954, S. 84ff.

21 Vgl. Damasio 2012, S. 227ff.

22 Vgl. bspw. Ahmed 2014b; Sauer 1997; de Beauvoir 1983, S. 607ff.

23 De Sousa 2016, S. 56.

Bevor ich allerdings zu solchen Zusammenhängen kommen kann, gilt es *Ein*blick[24] in die Begriffe zu geben, zwischen denen diese hergestellt werden sollen: *Gefühl* und *Kritik*.

Gefühl erlebt seit den 2000er Jahren als Forschungsthema an den Instituten eine Renaissance. Ein Grund liegt im so genannten *affective turn*, durch den unter anderem die körperlichen, materiellen und relationalen Dimensionen menschlichen Erlebens relevant wurden.[25] Diese seien zuvor durch die Emotionsforschung vernachlässigt worden, die auf eine kulturelle oder auch diskursive Manifestation von Gefühlen fokussiert war. Die jüngste akademische Hinwendung zum Gefühl wurde durch gesellschaftliche Debatten begleitet, in denen der politischen Bedeutung von Gefühlen wachsende Aufmerksamkeit zuteilwurde.[26] Das Resultat ist eine regelrechte Explosion der Affekt- und Emotionsforschung, deren Ansätze in hohem Maße different sind.[27] Sie unterscheiden sich in der angewandten Terminologie (*Affekt*, *Emotion*, *Sentiment* etc.), in ihren hintergründigen Konzepten und den analysierten Gefühlsphänomenen, überschneiden sich jedoch im untersuchten Gegenstand. Mehr denn je wird hieran deutlich, dass Gefühle »auf allen Ebenen menschlichen Daseins präsent«[28] und daher umso schwerer zu fassen sind.

Zwei Optionen liegen daher auch für meine Arbeit nahe. Die eine besteht darin, den Begriff *Gefühl* durch eine Arbeitsdefinition ›positiv‹ zu fixieren und so spezifische Gefühlsphänomene zugänglich zu machen. Doch widerstrebt das nicht nur dem Anliegen eines Einblicks in das vielfältige Forschungsfeld; es droht zudem der folgenden Theoriearbeit verfrüht eine Definition aufzubürden, die zum Nachteil ihrer Nachvollziehbarkeit und der inhärenten Ansprüche der untersuchten Ansätze gereicht.

Um mich Auffassungen, die *Kritik* und *Gefühl* verbinden, mit offenem Visier widmen zu können, greife ich die zweite Option auf und schlage vor, die theoretischen Differenzen des Begriffes *Gefühl* zu unterstreichen und ihn so gewissermaßen ›negativ‹ zu erfassen. Was bedeutet das?

---

24 Ich will damit nicht suggerieren, ein erschöpfendes Bild der Forschungsdiskurse zu zeichnen. Stattdessen geht es mir um eine alternative Annäherung, die wissenschaftliche Differenzen in den Vordergrund rückt und so für die Ambivalenzen verschiedener Theoretisierungsvorschläge sensibel ist.

25 Vgl. Clough 2010; Clough, Halley 2007.

26 Vgl. Penz, Sauer 2016, S. 37ff.

27 Unter *Differenz* verstehe ich in dieser Hinsicht die Verschiedenheit von Dingen, die zugleich etwas gemeinsam haben. Wie ich darlegen werde, umgibt die beiden Begriffe *Gefühl* und *Kritik* eine Vielzahl unterschiedlicher und teils konkurrierender Auffassungen. Gemeinsam haben diese differenten Ansätze jedoch, dass sie den selben Begriff betreffen, Antworten auf sehr ähnliche Fragen geben (vgl. Kapitel 1.) und in den selben Teildimensionen des Begriffes operieren (vgl. Kapitel 2.).

28 De Sousa 2016, S. 74.

In Rekurs auf Ronald de Sousa gehe ich davon aus, dass die Vielfalt unterschiedlicher und sich teils ausschließender Auffassungen in der Affekt- und Emotionsforschung Ausdruck der phänomenalen Vielgestalt von Gefühlen ist.[29] Für meinen Einblick will ich diese Vielfalt nutzen und die offen debattierten und konzeptionell impliziten Differenzen[30] zwischen den Auffassungen thematisieren.[31] Die Auffassungen haben zwar auf je unterschiedliche, teils konträre Weise versucht, Gefühlsphänomene theoretisch-begrifflich zu fassen, überschneiden sich aber im Begriff *Gefühl* – so die zugrundeliegende These. Dabei gebrauche ich *Gefühl* stellvertretend auch für verwandte Termini wie *Affekt*, *Emotion*, *Sentiment* oder *Erfahrung*.[32]

Folgt man solchen Differenzen um den Begriff *Gefühl* und versucht, diese zu clustern, dann ergeben sich drei sich teilweise überschneidende Dimensionen,[33] in denen *Gefühl* aufgefasst wurde: In der ersten Dimension finden sich die Differenzen des *ontologischen Status* von Gefühlen, die das Wesen der Gefühle und damit ihre Begründung betreffen. Wie ich beispielsweise zeige, drücken sich solche Differenzen in Dualismen wie Leib/Seele, Körper/Geist oder Materie/Diskurs aus. Zudem informiert diese Dimension eine weitere, die danach fragt, was sich über Gefühle wissen lässt. Solche Differenzen um den *epistemischen Status* von Gefühlen sind sowohl abhängig von ontologischen Annahmen, zeigen aber auch, dass sie die ontologischen Annahmen erst konsolidieren – erst wenn Gefühle beispielsweise als neurologisches Phänomen gedeutet werden, lässt sich auch qua neuronaler Scans etwas

29 Vgl. de Sousa 2016, S. 132f.

30 Das bedeutet jedoch nicht, dass sich dieses Vorgehen dem Streit unterschiedlicher wissenschaftlicher Positionen widmet, würde das immerhin voraussetzen, dass es überhaupt zum Streit kommt. Zwar werden die ersten beiden Kapitel solche Deutungskämpfe touchieren, doch wird das Darstellen unausgesprochener Differenzen qua Theorielektüre das Gros ausmachen. Wissenschaftlicher Streit ist also keine notwendige Voraussetzung zur Darstellung theoretischer Differenzen, sondern allenfalls ihr In-Erscheinung-Treten.

31 Diesem Vorgehen liegt eine Auffassung von Wissenschaft und Forschung zu Grunde, die an einer Offenheit gegenüber der Vielfalt an Erkenntnisweisen und -logiken orientiert ist. Dementsprechend lassen sich die hier herangezogenen Ansätze, die *über Gefühl sprechen*, zunächst nur schwer unter einheitliche wissenschaftliche Gütekriterien bringen. Es handelt sich bei den einbezogenen Auffassungen nichtsdestotrotz um im wissenschaftlichen Diskurs etablierte Forschungsansätze und Theoreme, die auf argumentative Stringenz und Plausibilität Wert legen.

32 Für einen ähnlichen Umgang mit der Gefühlsterminologie vgl. Cvetkovich 2012, S. 4ff.; Berlant 2011, S. 4, 158ff.

33 Ich nutze die Begriffe *Cluster* und *Dimension* zur Beschreibung derselben analytischen Ebene, jedoch aus unterschiedlichen Richtungen heraus. Während ich von Cluster in einer induktiven Weise spreche, um zu verdeutlichen, wie unterschiedliche Differenzen einer gemeinsamen Frage folgen, verwende ich *Dimension* deduktiv, um zu zeigen, dass diese Differenzcluster definitorischer Teil des Begriffes *Gefühl* sind.

über sie wissen. Dieses Wissen wiederum scheint jedes Mal aufs Neue die ontologische Annahme zu begründen, wodurch deren Charakter als ›Annahme‹ zusehends in Vergessenheit gerät.[34] Mit der dritten Dimension, dem *ethischen Status* von Gefühlen, ist der Umgang mit diesen angesprochen: Sollten Gefühle, per se oder nur bestimmte, kultiviert, ausgelebt, eingehegt oder grundlegend negiert werden? Ich werde darlegen, wie sich die Konnotation dieser Fragen mit der wachsenden politischen Aufmerksamkeit für Gefühle in der jüngeren Forschungsgeschichte wandelt.

Diese drei Dimensionen lassen sich nicht scharf voneinander trennen, und ich will nicht ausschließen, dass sich die Differenzen auch auf andere Weise clustern ließen. Zudem variierte die Bedeutung der Dimensionen respektive der in diesen enthaltenen Differenzen im Verlauf der Geschichte, sodass beispielsweise im Mittelalter die Bedeutung des epistemischen Status zugunsten des ethischen Status nahezu völlig in den Hintergrund trat. Stellt man sich die drei Dimensionen als konzentrische Kreise vor, dann würden sich diese nicht nur im Begriff *Gefühl* überschneiden; sie würden entsprechend der historischen Situation stetig oszillieren und die dimensionale Bedeutung von *Gefühl* so verschieben.

...zur Kritik

Im Vergleich zu *Gefühl* ist *Kritik* nicht in verschiedene, ähnliche Begriffe ausdifferenziert, obwohl es – je nach Interpretation – zu Überschneidungen kommt (zum Beispiel mit *Widerstand* oder *Feedback*). Was die Verbreitung des Begriffs anbelangt, lässt sich eine ähnliche Situation feststellen. Kritik ist in aller Munde – als Methode oder Verfahren, als Leitbild, Bildungsziel oder auch Lebensweise. Diese Omnipräsenz fasst Sverre Raffnsøe in seiner Diagnose des *Age of Criticism* zusammen:

> »In the age of criticism, critique becomes an inescapable, ubiquitous, inherent part of practice, to which every human activity must be subjected, not only to avoid just suspicion of its not being able to resist critique, but also to be challenged and thereby rise to a fuller realization of the prospects it seems to hold out.«[35]

Es handelt sich bei *Kritik* um einen jungen Begriff, der noch im 16. Jahrhundert als eine Methode von Gelehrten zur Exegese antiker und heiliger Schriften galt. Ausgehend von dieser exklusiven Bedeutung hat sich Kritik in verschiedene Domänen ausdifferenziert – zunächst in die Literatur- und Kunstkritik, die Erkenntnis- und die politische Kritik. Im Verlauf des 19. und 20. Jahrhunderts verbreitete sich Kritik dann in bürgerlichen Gesellschaften und fand so Eingang in den alltäglichen

34 Vgl. Nietzsche 2015, S. 15ff.

35 Raffnsøe 2017, S. 50.

Sprachgebrauch. Dementsprechend variantenreich sind die Bedeutungen und Logiken, die mit *Kritik* in Verbindung stehen.[36] Kritik mag beispielsweise ebenso der Hoffnung auf eine Emanzipation oder »Entunterwerfung«[37] dienen wie der permanenten Selbstoptimierung oder sozialen Privilegierung von Intellektuellen und Aktivist:innen.[38]

Während sich der Begriff *Kritik* im Verlauf des 20. Jahrhunderts im gesellschaftlichen Alltagsgebrauch ausdifferenzierte, stellte diese Entwicklung gesellschafts- und sozialkritische Ansätze vor die Aufgabe, demgegenüber die Relevanz und Effektivität von Kritik zu behaupten. Infolgedessen wurde Kritik an vielen sozial- und geisteswissenschaftlichen Fakultäten zum notwendigen, wenn nicht gar exklusiven Zugang zur Welt.[39] Diese Entwicklung brachte wiederum ›postkritische‹ Stimmen hervor, die eine Überwindung[40], Pluralisierung[41] oder grundlegende Modifikation[42] von Kritik fordern und vorschlagen. In diesem Zusammenhang kam es nicht nur zu einer Vervielfältigung methodisch-praktischer Zugänge. Diese ›Postkritiken‹ sprachen sich außerdem für eine erneute Politisierung und Sensibilisierung von Kritik aus:

> »Rather, influential arguments over the last two decades suggest that the language game of critique may have played itself out: that there is a need not just for different kinds of thinking but for an alternative ethos, mood, or disposition.«[43]

In Hinsicht auf das *Age of Criticism* schlage ich vor, analog dem Vorgehen zum Begriff *Gefühl* auch *Kritik* qua Differenzen zu erfassen. Auf diese Weise bleibe ich nicht nur der Etymologie des Begriffes *Kritik* treu, der in seiner griechischen Übersetzung so viel wie *scheiden*, *beurteilen* oder *unterscheiden* bedeutet;[44] ein solches Vorgehen ermöglicht zudem der Bedeutungsentleerung und Ausdifferenzierung des Begriffes Rechnung zu tragen und mit dem aporetischen Charakter von Kritik umzugehen. Denn Kritik fällt stets, wie Kurt Röttgers schreibt, mit der Klärung ihrer Bedeutung sich selbst gegenüber ins Unkritische. Deshalb entziehe sie sich einer Letztbegründung konstitutiv.[45]

---

36 Vgl. Kapitel 2.1.
37 Foucault 1992, S. 18.
38 Vgl. Asad 2009, S. 53ff.
39 Vgl. Barad, Dolphijn, van der Tuin 2012, S. 49; Sedgwick 2003a, S. 123–126.
40 Vgl. Latour 2007.
41 Vgl. Sedgwick 2003a.
42 Vgl. Felski 2015.
43 Anker, Felski 2017b, S. 10.
44 Vgl. Stederoth 2011, S. 1347ff.; Röttgers 1982, S. 651f.
45 Vgl. Röttgers 1972, S. 1ff. sowie Kapitel 2.1.

Die Differenzen der Kritik, die ich aufgrund der jüngeren Begriffsgeschichte vorwiegend den Debatten des 20. Jahrhunderts entnehme, will ich in fünf Dimensionen clustern:[46]

Die erste dieser Dimensionen betrifft die Frage, wer oder was kritisieren kann und damit das *Subjekt der Kritik*. Entscheidend sind in dieser Dimension zum einen die Debatten darum, ob es sich bei Kritik um eine genuin menschliche Fähigkeit handelt oder sie auch von nicht-menschlichen Akteur:innen – bis hin zu unbelebten Objekten – ausgehen kann. Doch hängt das Subjekt der Kritik nicht allein von ontologischen Axiomen ab, sondern betrifft ebenfalls den sozialen Status – wer ist also autorisiert Kritik zu üben; wer wird als Kritiker:in anerkannt?

Geht vom Subjekt eine Kritik aus, ist das *Objekt* das, an dem Kritik geübt wird: die zweite Dimension. Analog zum Subjekt stellt sich auch hier die Frage, wer oder was überhaupt kritisiert werden kann. So scheint zwar alles potenziell kritisierbar, doch ist das Kritikobjekt zumindest an die epistemischen Grenzen eines kritisierenden Subjektes rückgebunden – es muss etwas über das Objekt wissen, und sei es bloß, dass das Objekt existiert. Und auch wenn alles potenziell kritisierbar ist: Was soll denn kritisiert werden? Diese Dimension betrifft somit auch die Zielrichtung einer Kritik, die dem Erhalt von Prinzipien, der Veränderung oder der Erforschung von Gesellschaft dienen mag, um nur einige Zielrichtungen zu nennen.

Eine dritte Dimension besteht im *Kriterium*, dem normativen Gegenstück zum Objekt der Kritik. Vor allem zwei Positionen stehen einander gegenüber – die Position, die das Kriterium als Maßstab begreift, an dem ein Objekt gemessen wird, und die Gegenposition, die ein Kriterium erst durch eine Kritik erschließen will – sei dies eine bessere Gesellschaft oder individuelle Freiheit.

Bringt man diese drei Dimensionen zusammen, dann handelt es sich bei *Kritik* zunächst um das Feststellen, aktive Ziehen oder Nachvollziehen einer Differenz zwischen dem Objekt und einem Kriterium durch ein Subjekt. Als vierte Dimension setzt der *Modus* diese drei aber erst miteinander in Verhältnis, sodass ein (beur-)teilender, ein *kritischer Effekt* entsteht. Der Modus gibt Antwort auf die Frage, wie kritisiert wird. Dabei umfasst die vierte Dimension zwei Fragen: Wie eng ist ein Modus der Kritik zu fassen (gibt es einen spezifischen Kritikmodus oder eine Vielzahl möglicher Kritikmodi)? Und in welcher Beziehung steht ein Modus zur Praxis? Ein Modus kann ebenso in einzelnen Praktiken zum Ausdruck kommen (zum Beispiel der Frage ›Warum hast du das gemacht?‹) wie in mehreren verbundenen Praktiken (umweltpolitischen Kampagnen sozialer Bewegungen wie *Fridays for Future* beispielsweise).

Schließlich wird Kritik durch eine fünfte Dimension ergänzt: den *Kontext*. Hier steht in Frage, wie spezifische Kontexte Kritik ausrichten oder tradieren. Darunter

46 Vgl. Kapitel 2.

fallen der soziale Kontext – wie Normen oder an einer Kritik beteiligte Dritte –, der sprachliche und jeweilige historische Kontext einer Kritik.

In der Sphäre dieser fünf in sich differenten Dimensionen – Subjekt, Objekt, Kriterium, Modus und Kontext – ist der Begriff *Kritik* lokalisiert. Wie auch im Fall von *Gefühl* wandelt sich der Begriff im Verlauf der Geschichte: Die Entwicklung von Kritik – von einer Technik mit einheitlicher Bedeutung hin zu einem variablen Begriff diverser Ausdeutungen – spiegelt sich in einem fortschreitenden Anwachsen der konzeptionellen Differenzen in den geclusterten Dimensionen wider. Es vermehrten sich somit die möglichen Antworten darauf, was Kritik bedeuten mag; und jede dieser Antworten bezieht mit ihrer jeweiligen Kritikauffassung eine Position in den fünf Differenzclustern und schlägt so eine theoretische Kerbe in diese.

Auf die beiden Einblicke zu *Gefühl* und *Kritik* aufbauend, gilt es anschließend nach jenen Theorien zu fragen, die eine Kerbe nicht nur in einen dieser Diskurse schlagen, sondern in beide zugleich.

Gefühl meets *Kritik*: über ein Theoriefeld

Mit diesen beiden Einblicken zu *Gefühl* und *Kritik* spanne ich einen Hintergrund auf, vor dem sowohl in der Affekt- und Emotionsforschung als auch in den Debatten zu *Kritik* einige Arbeiten entstanden, die beide Begriffe implizit oder explizit aufeinander beziehen.[47] Mein Interesse gilt dabei den kaum miteinander in Bezug stehenden, theoretisch-konzeptionellen Arbeiten, den *Kritiken politischer Gefühle*.[48] Diese unterscheiden sich von anderen Ansätzen, die *Gefühl* und *Kritik* verbinden, darin, dass sie sich von psychologischen Perspektiven abgrenzen. In diesem Zuge bekräftigen sie in unterschiedlicher Schwerpunktsetzung eine politische, soziale, ökonomische, historische oder affektive Konstitution von Gefühlen. Diesen Ansätzen ist zudem ein emanzipativer Impetus zu eigen, der sie von Kritikauffassungen einer logisch-rationalen Urteilsbildung unterscheidet. Wie ich in einer eingrenzenden Erläuterung darstelle, zeigt sich an diesen beiden Tendenzen die implizite politische Ausrichtung der sechs zu untersuchenden Theorien. Mit der Untersuchung konzentriere ich mich außerdem auf jüngere sozialtheoretische Arbeiten, die entweder verstärkt seit den 2000er Jahren rezipiert wurden oder in deren Nachgang erst entstanden.[49] Ich beginne dabei mit zwei Ansätzen, die primär in der Tradition der

47 Vgl. bspw. die Studien in Gregg, Seigworth 2010b; Mennel, Nowotny, Raunig 2010; Neumayr 2007b oder die Forschung von Autor:innen wie Mühlhoff 2018b; Penz, Sauer 2016; Ahmed 2014b oder Berlant 2011.

48 So untersuche ich in Kapitel 3. sechs theoretisch-konzeptionelle Ansätze, darunter solche, die *Gefühl* eher von *Kritik* aus erschließen und andere, die sich *Kritik* durch *Gefühl* annähern.

49 Dementsprechend wird es sich bei der vorliegenden Arbeit um keine Ideengeschichte der Kritik politischer Gefühle handeln. Dass es entsprechend Überschneidungen mit anderen

Kritischen Theorie stehen, gefolgt von zweien, die vor allem durch die poststrukturalistische Theoriebildung inspiriert sind. Bei den letzten beiden Ansätzen handelt es sich hingegen um queer-feministische.

Indem ich diese sechs Ansätze darstelle und untersuche, markiere ich in der Schnittmenge zwischen *Gefühls-* und *Kritik-*Diskurs das Theoriefeld der Kritiken politischer Gefühle. Meine Untersuchung fokussiert darauf, wie sie *Kritik* und *Gefühl* aufeinander beziehen. Zur Operationalisierung nutze ich, wie bereits erwähnt, den doppelten Genitiv der Begriffskomposition *Kritik der Gefühle*, um einerseits zu untersuchen, inwiefern Gefühle zum Objekt einer Kritik werden (genitivus objectivus) und Kritik andererseits durch Gefühle bedingt ist (genitivus subjectivus).

Ich beginne mit Michael Walzers Vorschlag einer *verbunden-interpretativen Gesellschaftskritik*. Hinsichtlich des doppelten Genitivs argumentiert er, dass drei Leidenschaften – Mut, Mitleid und ein gutes Auge – die Voraussetzung einer ›guten‹ Gesellschaftskritik darstellen.[50] Allerdings werden Leidenschaften im Allgemeinen sowie die drei von ihm affirmierten wiederum nicht zum Objekt von Walzers Gesellschaftskritik, obgleich das theoretische Knowhow vorhanden wäre. Gesellschaftskritik findet bei Walzer also mehr *durch* denn *an* Leidenschaften statt.

Im Vergleich dazu bietet Eva Illouz mit dem Konzept der *postnormativen Kritik* ein distanziert-soziologisches Verfahren, in dem authentische Gefühle zum Objekt der Kritik werden. Dieses entwickelt sie ausgehend von einem Dilemma, demnach Authentizität zugleich Grundlage und Objekt einer Kritik ist.[51] Illouz schlägt vor, das Dilemma zu lösen, indem authentische Gefühle einer historischen Analyse ihrer Herkunft (der affektiven Immanenz) unterzogen und dann für Rezipient:innen durch eine affizierende Rhetorik aufbereitet werden.[52] Wie ich zeige, lässt Illouz' Ansatz allerdings untertheoretisiert, wie Gefühle in den Vollzug ihrer kritischen Gesellschaftsforschung einfließen.

Im Gegensatz zu diesen beiden Ansätzen kommen Subjekt und Objekt der Kritik in der Selbstanalyse Didier Eribons nahezu zur Deckung. Eribon macht seine Gefühle zum Objekt eines *kritischen Denkens*. Demnach sind Gefühle ein Resultat der gesellschaftlichen Urteilssprüche, die eine subjektive Biografie bis in die Gegenwart formieren.[53] Zugleich aber treiben Gefühle wie Scham oder Angst Eribons Selbstanalyse erst an, durch welche ein Umgang mit ihnen gefunden werden soll. Sind solche Gefühle aber erst einmal analysiert, müssen sie stets erneut zum Objekt ei-

---

Ansätzen, insbesondere der klassischen Kritischen Theorie gibt, ist damit unbenommen und zeigt vielmehr ein weiteres, noch wenig beachtetes Forschungsfeld auf.

50 Vgl. Walzer 2000, S. 714ff.

51 Vgl. Illouz 2018b, S. 277f.

52 Vgl. Illouz 2018b, S. 285ff.

53 Vgl. Eribon 2018, S. 33ff.

ner Kritik werden.[54] Auf diese Weise holt im *kritischen Denken* Eribons die Kritik *an* Gefühlen also fortwährend die Kritik *durch* Gefühle ein, was seinen Ansatz zu einem endlosen Projekt der Arbeit am Selbst macht.

Mit der *affirmativen Kritik* geht Brian Massumi auf Abstand zu externen oder methodischen Auffassungen von Kritik und hält diesen eine kritische Seinsweise entgegen, in der sich Menschen affektiven Erfahrungen affirmativ zuwenden.[55] Das Affektive wird von ihm als ontologisch und vorsozial aufgefasst, weshalb es ihm die Grundlage des Kritischseins bietet, wiederum selbst aber nie kritisiert werden kann. Zum Objekt affirmativer Kritik können lediglich *Emotionen* werden, die Massumi als diskursive und kognitiv verarbeitete Deutungen begreift, die all das Potenzial begrenzen, das er affektiven Erfahrungen zuspricht.[56] Die beiden Genitivvarianten sind bei Massumi also konzeptionell entlang der Begriffe *Affekt* (Kritik durch Gefühle) und *Emotion* (Kritik an Gefühlen) geschieden, wodurch es allerdings wirkt, als sei jede körperlich-affektive Erfahrung bereits eine kritische.

In ihrem Essay *Paranoid Reading and Reparative Reading, or, You're So Paranoid You Probably Think This Essay Is About You* argumentiert Eve Kosofsky Sedgwick für eine Pluralität an Affekttheorien, die – miteinander konkurrierend – die mentale Ökologie eines Menschen ausmachen. Auf dieser Grundlage stellt sie fest, dass eine dieser Affekttheorien die kritische Theorie ihrer Zeit geradezu definiert, die Paranoia.[57] Um dem entgegenzuwirken, problematisiert Sedgwick die Effekte der Paranoia, indem sie diese durch die Linse einer andere Affekttheorie liest. Auf diese Weise kommt sie zur – auf Hoffnung bauenden – reparativen Lesart.[58] Mit ihrem Essay zeigt Sedgwick, dass auch diejenigen Gefühle, durch die sich eine Kritik entfaltet, zum Objekt einer anderen Kritik werden können. Eine Kritik kann also nicht nur an verschiedenen Gefühlen vorgenommen werden, sie verändert sich auch abhängig von den Affekttheorien, die in ihr wirken.

Brigitte Bargetz bietet mit ihrer *kritisch machtsensiblen Affekttheorie* schließlich einen Ansatz, in der die Kritik an Gefühlen und die Kritik an Machtverhältnissen fließend ineinander übergehen. Eine solche Kritik rekonstruiert eine politische Grammatik der Gefühle, in der Gefühle durch Politiken organisiert werden und politischen Verhältnissen Ausdruck verleihen.[59] Bargetz begreift Gefühle in der Konsequenz weder als eindeutig gut oder schlecht, sondern als uneindeutige und vielfältige Dimension des Politischen.[60] Da auch ihre machtsensible Affekttheorie in das

54 Vgl. Eribon 2018, S. 57ff., 140.
55 Vgl. Massumi, Manning, Weigel 2010, S. 37ff.
56 Vgl. Massumi 2010, S. 338.
57 Vgl. Sedgwick 2003a, S. 125f.
58 Vgl. Sedgwick 2003a, S. 128, 144.
59 Vgl. Bargetz 2020, S. 39–41.
60 Vgl. Bargetz 2014, S. 130.

Politische eingebunden ist, lässt sich schlussfolgern, dass politische Gefühle ihrer deskriptiven Kritik motivational zu Grunde liegen und diese formieren.

Meine Untersuchung leitet schließlich vier Impulse aus dem Theoriefeld ab, an die weiterführende theoretische und empirische Forschung sowie Didaktisierungen anschließen können: Erstens kennzeichnet die Mehrheit der Ansätze eine gefühlstheoretische Involviertheit. Solche Kritiken machen also vor den eigenen Gefühlen keinen Halt, sondern affirmieren sie bei gleichzeitiger kritischer Befragung. Zweitens prägen die Ansätze sozialstrukturelle Auffassungen des Entstehens von Subjektivität und individuellen Gefühlen in Abhängigkeit von je spezifischen affektiven, politischen oder sozialen Immanenzverhältnissen. Drittens unterscheiden sich die Kritiken politischer Gefühle hinsichtlich der ihnen zugrundeliegenden Zeitlichkeit. Schließlich lässt das Theoriefeld eine konzeptionelle Offenheit für die phänomenale Vielfalt von Gefühlen erkennen. Es sind diese vier Einsichten, die als Impulse in eine mögliche Synthese einer kritischen Haltung gefühlspolitischer Selbst-Bildung einfließen.

Ausblickhafte Überlegungen zu einer gefühlspolitischen Selbst-Bildung

Auf Grundlage meiner Untersuchung der sechs Kritiken politischer Gefühle will ich in meinem abschließenden Ausblick Überlegungen zu einer gefühlspolitischen Selbst-Bildung anstellen. Diese Überlegungen finden ihren konzeptionellen Ansatzpunkt bei Michel Foucaults Essay *Was ist Aufklärung?*[61] Sich auf Immanuel Kant und Charles Baudelaire beziehend skizziert Foucault eine kritische Haltung, in der ein Mensch die historische Konstitution seines Selbst befragt und mit diesem zu experimentieren beginnt. Zur gefühlstheoretischen Weiterentwicklung schlage ich drei Techniken vor, durch die ein Subjekt eine solche kritische Haltung einnimmt und das eigene Selbst formiert respektive bildet.[62] In Rekurs auf die sechs untersuchten Theorien erläutere ich jede dieser Techniken in Bezug auf den doppelten Genitiv hin – also darauf, wie Gefühle zum Objekt einer kritischen Technik werden können und inwiefern in den Techniken wiederum Gefühle Ausdruck finden. Es handelt sich bei diesen kritischen Techniken politischer Gefühle um das *Untersuchen*, das *Experimentieren* und das *Öffnen*. Die Verschränkung dieser drei Techniken erlaubt es, wie ich darlegen werde, die Kritiken politischer Gefühle als eine Haltung (*Ethos*)[63] zu begreifen, die es ermöglicht, mit politischen Gefühlen kritisch

---

61 Foucault 2005.

62 Vgl. Foucault 2015, S. 18ff.

63 In seinem Text *Was ist Aufklärung?*, der meiner Theorieskizze als Grundlage dient, beschreibt Foucault eine kritische Haltung respektive ein Ethos wie folgt: »Mit Haltung meine ich einen Beziehungsmodus im Hinblick auf die Aktualität; eine freiwillige Wahl, die von einigen getroffen wird, und schließlich eine Art und Weise zu denken und zu fühlen, und auch eine

umzugehen. In einer abschließenden Zusammenführung unterfüttere ich diese Haltung theoretisch und thematisiere, was jemanden überhaupt dazu motivieren sollte, ihr zu folgen. Zudem begründe ich den Zusammenhang der Haltung mit dem Prozess der Selbst-Bildung, begriffen als intendierte Transformation des eigenen, politischen Selbst mit Hilfe der dargelegten Techniken des Experimentierens, Untersuchens und Öffnens.

Mit dieser Position rede ich weder einseitig einer aufklärerischen Hoffnung auf eine »Herausführung aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit«[64] das Wort, noch geraten Selbst-Bildungsprozesse zu einem lediglich problematischen Umstand postsouveräner Subjektivität.[65] Meine theoretische Auffassung von Selbst-Bildung, die in den genannten Techniken Ausdruck findet, führt diese Perspektiven vielmehr zusammen.[66] Damit liegt die Hoffnung auf einen kritischen Umgang mit politischen Gefühlen meinen Ausführungen zu Grunde, ohne Selbst-Bildung oder die entwickelte Kritik zu einem Bildungsziel zu stilisieren.[67] Mein Ansinnen mit der ausblickhaften Skizze ist schließlich die Formulierung einer Kritik politischer Gefühle, die am gefühlspolitischen Alltagsleben eines Subjektes ansetzt. Durch die kritischen Techniken wird es einem Subjekt möglich, die eigene gefühlspolitische Subjektivität, die eigenen politischen Gefühle – in all ihrer Ambivalenz, Widersprüchlichkeit und Paradoxie, in ihrer epistemischen Gewalt und Intensität – in Frage zu stellen, um sich so selbst zu bilden.

Art und Weise zu handeln und sich zu verhalten, die zugleich eine Zugehörigkeit bezeichnet und sich als eine Aufgabe darstellt. Ein wenig sicherlich wie das, was die Griechen ein *ethos* nannten« (Foucault 2005, S. 695 Herv. i. O.). Die Begriffe *Zugehörigkeit* und *Aufgabe* verweisen in diesem Zusammenhang auf die soziale Lokalisierung durch das wiederholte Einnehmen einer Haltung. Foucault schildert beispielsweise, dass Baudelaire durch eine dandyistische Haltung zu einem solchen wird, dieses Dandy-Werden aber mit der fortdauernden Aufgabe des praktischen Einnehmens dieser Haltung verbunden ist (vgl. Foucault 2005, S. 695–698).

64 Kant 1969, S. 1

65 Vgl. bspw. Lammers, Eis 2015, S. 110f.; Bröckling, Peter 2014; Bauer 2013, S. 30–33; Bröckling 2013a; Eis 2013, S. 76; Bünger 2011, S. 318ff.

66 Mein Anliegen ist somit einerseits einen inhaltlichen Vorschlag zum Umgang mit politischen Gefühlen zu unterbreiten und andererseits dabei zugleich einer Dezentrierung des Subjektes Rechnung zu tragen, die Carsten Bünger treffend umschrieb: »Weder wird [das Subjekt; F.M.] als allein bestimmend noch als vollständig bestimmt vorgestellt, sondern als widersprüchliches Verhältnis, das sich nicht trennscharf in Gegensätze zerlegen oder durch Bildung in eine höhere, eindeutige Subjektivität aufheben lässt« (Bünger 2011, S. 320).

67 Vgl. Bünger 2013, S. 214–220.

Methodik und Stil dieser Arbeit

Ich will meine bisherigen inhaltlichen Ausführungen durch einige methodisch-stilistische Hinweise ergänzen. Bei meiner Untersuchung handelt es sich um ein transdisziplinäres Unternehmen, das sich verschiedener Forschungsbereiche bedient, ohne zu beanspruchen, diese erschöpfend einzubeziehen. Ihr argumentativer Mehrwert besteht unter anderem in deren Verknüpfung, im Aufeinanderbeziehen unterschiedlicher Perspektiven zum Zweck eines gegenseitigen Aufzeigens etwaiger Verbindungslinien und innerdisziplinärer Desiderate. Dieser transdisziplinäre Anspruch schlägt sich folglich auch im methodischen Vorgehen nieder, was mich zu drei Hinweisen führt:

Erstens greife ich in dieser Schrift auf das Handwerkszeug sozialtheoretischer Textarbeit zurück. Dafür werden die Texte, auf die ich in der vorliegenden Arbeit rekurriere, zunächst auf ihre zentralen Argumente und inhärente Logik hin gelesen sowie in die jeweiligen Fachdiskurse eingeordnet. Ein solches Verstehen und Einordnen eines Textes sowie der darin zum Ausdruck kommenden auktorialen Position möchte ich als *Textinterpretation* bezeichnen. In der vorliegenden Arbeit ist eine solche zudem durch die Suche nach den konzeptionellen und argumentativen Grenzen und Widersprüchen einer Position gekennzeichnet.

An die Textinterpretation schließt ein zweiter Zugriff an, der des *In-Relation-Setzens* von Texten und Positionen sowie deren inhärenten Argumenten, Widersprüchen und Erkenntnissen. Texte werden hierbei – kurz gesagt – aufeinander bezogen, um Differenzen, Leerstellen oder mögliche Synergien freizulegen. In Kapitel 1. und 2. werde ich durch ein solches In-Relation-Setzen darlegen, wie sich die beiden Begriffe *Gefühl* und *Kritik* trotz aller wissenschaftlicher Pluralität begreifen lassen. Auch in Kapitel 4. nutze ich diesen Zugriff, um das Feld der Kritiken politischer Gefühle durch vier Impulse positiv zu bestimmen. Im Vergleich zu dieser deskriptiv-clusternden Zielsetzung werden dagegen im abschließenden Ausblick dieser Arbeit die untersuchten Theorien in einer Weise in Relation gesetzt, die es ermöglicht, die jeweiligen inhärenten Probleme der Theorie aufzugreifen, zu lösen und so einen eigenen theoretischen Ansatz zu generieren – wenngleich zunächst nur in Form einer ersten Skizze.

In der *Textanalyse* besteht ein dritter Zugriff, der in Kapitel 3. und damit dem Hauptteil meiner Untersuchung Anwendung findet. Wie im ersten Zugriff werden theoretische Positionen, die entweder aus einem einzelnen oder mehreren Texten gewonnen wurden, dargestellt und somit interpretiert. Anschließend nutze ich zuvor definierte Fragen, um die Zielsetzung, das implizite Verhältnis von Kritik und Gefühl sowie die inhärenten Probleme und Stärken eines Ansatzes herauszupräparieren. Die Textanalyse setzt also die Textinterpretation voraus und unterscheidet sich vom In-Relation-Setzen dadurch, dass sie auf ein bestimmtes Erkenntnisinteresse hin ausgerichtet ist, das durch die strukturierenden Fragen verfolgt wird.

Es handelt sich durch diese drei Zugriffe um eine Theoriearbeit, die sich der Akribie und dem Detailreichtum theoretisch-argumentativer Betrachtung verschreibt, zugleich aber auch Leser:innen mit weniger Vorwissen die Lektüre ermöglichen will. In der Niederschrift gilt es daher, die Gratwanderung zwischen Allgemeinverständlichkeit und sorgfältiger Begriffsarbeit zu leisten. Hierzu wird eine stringente und begrifflich zugängliche Argumentation durch ›Tiefenbohrungen‹ in Form von Exkursen oder Fußnoten ergänzt.

Inspiriert durch die Lektüren Eve Kosofsky Sedgwicks[68], Didier Eribons[69] und Paul de Mans[70] pflege ich *zweitens* einen offenen Umgang mit Beispielen, Metaphern und persönlichen Erfahrungen, der meiner Perspektive nicht entgegen, sondern bereichernd zur Seite steht. Es geht mir jedoch nicht darum, Subjektivität und insbesondere Gefühlen performativ Raum im wissenschaftlichen Diskurs einzuräumen, indem sie unkritisch affirmiert oder gar ›beschworen‹ werden; stattdessen will ich deutlich machen, dass sie ein integraler und situativer Bestandteil der Produktion von Wissen und Text sind.[71]

Drittens und daran anschließend verstehe ich in dieser Arbeit unter *Theorie* keine von der Subjektivität der Theoretiker:innen losgelösten Konzepte. Ich folge dagegen Sedgwick darin, *Theorie* stets auch als affektive Theorie zu begreifen, die unser Denken, Fühlen, Handeln und Verhalten, kurz: unsere *Existenzweisen* anleitet und mit anderen solcher affektiven Theorien im Verhältnis steht.[72]

68 Vgl. Sedgwick 2003b.

69 Vgl. Eribon 2016.

70 Vgl. de Man 1978.

71 Vgl. Haraway 1988, S. 583.

72 Vgl. Sedgwick, Frank 2003. Weiterführend dazu vgl. Kapitel 1. und Kapitel 5.

1. Gefühl

»Ha, ha, natürlich sind Theorien so etwas wie eingefrorene Emotionen.
Menschen haben ein gewisses Gefühl für die Welt, dann wollen sie ihre Gefühle beweisen, und heraus kommt eine Theorie.«[1]
Paul Feyerabend

In einer Theorie gefriert ein Gefühl, das Menschen für die Welt haben. Im Gefrieren erstarrt es und mit ihm die sonst lose fluktuierenden Teilchen, aus denen es besteht – all die Annahmen, Bewertungen und Widersprüche eines Menschen und seiner Geschichte. Folgt man Feyerabend, dann steht ein Mensch durch sein Gefühl bereits in Verbindung mit der Welt, doch ringt darum, dieses zu beweisen. Warum Menschen das wollen, verrät er nicht. Womöglich gewinnt ein Mensch an Halt, wenn er sich des eigenen Gefühls sicher sein kann. Vielleicht ist ein Mensch auch erst dann in der Lage, sein Gefühl für die Welt anderen zu zeigen, wenn das Gefühl ›stillsteht‹ und so greifbar wird. Es liest sich bei Feyerabend jedenfalls nahezu, als misslinge dem Menschen der gewollte Beweis, als käme ein nicht so befriedigendes Ergebnis heraus – kein Beweis, eben nur eine Theorie.

Im letzten Interview seines Lebens gibt Feyerabend somit eine Anregung, wie Menschen (gar nicht einmal nur Akademiker:innen)[2] zu den Theorien kommen, mit denen sie hantieren. Er verdeutlicht auf diese Weise die Relevanz individueller Gefühle für das theoretische Arbeiten und wirft die Folgefrage auf, inwiefern sich Gefühle nicht nur einfrieren, sondern Theorien gleichsam auftauen lassen; inwiefern mittels Theorie zu einem neuen emotionalen Weltverhältnis zu gelangen ist.

Mit dieser Frage sind wir bereits am Kern der vorliegenden Schrift. Bevor wir uns aber einem neuen Weltverhältnis qua Auftauen zuwenden können, gilt es, einige der eingefrorenen Emotionen zu betrachten, von denen Feyerabend spricht. Solche entstammen einem Sonderfall der Theorie; dem, in dem sich menschliche

1 Feyerabend, Jung 2002, S. 213.

2 Zu einer weiterführenden Untersuchung zu Paul Feyerabends Auffassung von Forschung und Theoriebildung vgl. Rettenmaier 2019.

Gefühle nicht abstrakt auf Welt, sondern auf ein bestimmtes Objekt in der Welt richten, nämlich auf Gefühle. Ein Sonderfall ist es, da hier das Theoretisieren *über* Gefühle und das Theoretisieren *durch* Gefühle ineinander übergeht; oder um es mit einer Beschreibung Sedgwicks zusammenzufassen:

> »[T]here is no distance at all between affect theory in the sense of the important explicit theorizing some scientists and philosophers do around affects, and affect theory in the sense of the largely tacit theorizing all people do in experiencing and trying to deal with their own and others' affects.«[3]

Das vorliegende erste Kapitel meiner Dissertation handelt also von Theorien der Affekt- und Emotionsforschung; genauer vom wissenschaftlichen Diskursfeld *Gefühl*. Ich folge darin dem Bestreben, das nötige Repertoire an Zugängen an die Hand zu geben, um sich den Debatten um Begriffe wie *Gefühl*, *Emotion* oder *Affekt* anzunähern. Ich will also eine Grundlage schaffen, auf welcher die Untersuchungen der Folgekapitel aufbauen können.

Diese Grundlage besteht aber nicht darin zu klären, was *Gefühl* bedeutet, sondern wie es gedeutet wird. Anstatt einer Arbeitsdefinition lege ich dar, wie ambivalent und vieldeutig der Begriff *Gefühl* ist und entlang welcher differenten Ansätze versucht wurde, diesen handhabbar zu machen. Daher gebrauche ich den Begriff *Gefühl* als eine weitgefasste Sammelbezeichnung, unter dem ich zunächst auch jene Theorien versammle, die auf ganz andere Begrifflichkeiten – *Affekt*, *Sentiment*, *Emotion* und andere – zurückgreifen, um ›Gefühle‹ zu verstehen.[4]

Durch diese Abkehr von einer Arbeitsdefinition will ich jedoch nicht den Anschein erwecken, als entzöge ich mich einer theoretischen Positionierung. Diese besteht vielmehr in einer Metaperspektive zum Zweck, das Feld der Affekt- und Emotionsforschung aufzuspannen und so einen Einblick in einen der beiden Grundbausteine einer Kritik der Gefühle zu ermöglichen. Dies ist nötig, um mit den im Verlauf dieser Dissertation herangezogenen Theorien ergebnisoffen umzugehen und ihnen nicht die Last einer vorgefertigten Definition aufzubürden. Schließlich lässt sich aus solchen Theorien nur so für einen kritischen Umgang mit politischen Gefühlen lernen.

Wie soll nun angesichts dessen vorgegangen werden? Das vorliegende Kapitel folgt drei Schritten: Zunächst lege ich dar, wie komplex die Diskurse der Affekt- und Emotionsforschung sind. Hierzu greife ich sowohl auf mein persönliches Überforderungsgefühl wie auf drei zentrale Brüche im Forschungsdiskurs zurück, dem *emotional turn*, dem *affective turn* und der *›Emotionalisierung des Politischen‹*. In Bezug

---

3 Sedgwick 2003a, S. 133f.

4 Zudem liegt es mir nahe, einen Begriff zu nutzen, der nicht nur an wissenschaftliche Debatten, sondern auch an einen alltäglichen Sprachgebrauch anknüpft. *Gefühl* erfüllt diesen Anspruch.

auf Ronald de Sousa werde ich darlegen, dass die Komplexitäten im Zusammenhang mit der phänomenalen Vielgestalt des Forschungsgegenstandes Gefühl zusammenhängt (1.1). Von hieraus schlage ich einen alternativen Zugang vor, der dem Gegenstand und dem vielfältigen Forschungsfeld gerecht wird. Dabei will ich *Gefühl* als das Gemeinsame nutzen, an dem sich verschiedene Auffassungen entfalten – seien diese als Gegenstand wissenschaftlicher Debatten explizit oder einzelner Ansätze implizit. Diese Differenzen lassen sich heuristisch drei sich tangierenden Dimensionen zuordnen – dem *ontologischen Status* (1.2), dem *epistemischen Status* (1.3) und dem *ethischen Status* (1.4) von Gefühlen. Am Ende fasse ich diese drei Dimensionen und die Erkenntnisse meines ersten Kapitels zusammen (1.5).

1.1 Gefühle begreifen

Beginnt man, sich in ein neues Forschungsfeld einzuarbeiten, beschleicht nicht selten ein ungutes Gefühl interessierte Denker:innen. Mich ergriff ein solches Gefühl in der Anfangsphase des vorliegenden Projektes nach der initialen Lektüre der Adorno-Vorlesungen von Eva Illouz[5]. Von hieraus habe ich mit den Recherchen zum Thema *Gefühl* begonnen und dabei festgestellt, wie umfangreich das Feld der Affekt- und Emotionsforschung ist. Ich fühlte mich regelrecht erschlagen angesichts der Vielzahl variierender Zugänge, ihrer jeweiligen Forschungstraditionen und der zu jener Zeit aktuellen Debatten *Gefühl* überhaupt zu operationalisieren.[6] Kurz gesagt: Ich war überfordert. Um dem Abhilfe zu schaffen, versprach ich mir erste Anhaltspunkte von den beiden großen Wenden in der sozial- und geisteswissenschaftlichen Forschung zu Gefühlen, dem *emotional turn* und dem *affective turn*. Auch der Diskussion um eine vermeintliche Emotionalisierung des Politischen wollte ich mich aus diesem Grund widmen.[7]

Der *emotional turn* bezeichnet in den Sozial- und Geisteswissenschaften eine Wende zu und Wiederentdeckung von Gefühlen, die in einem wachsenden gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Interesse an Gefühlen zum Ausdruck kommt.[8]

---

5 Vgl. Illouz 2015.

6 Einen guten Eindruck dieser Vielfalt bietet Ronald de Sousa, der auf die Frage, was eine Emotion ist, 29 unterschiedliche Antworten gibt, von denen einige Emotionen als somatische, andere als konative Phänomene betrachten, während wieder andere sie als Erfahrungen, Urteile oder Überzeugungen auffassen, um nur einige Möglichkeiten zu nennen (vgl. de Sousa 2011, S. 27f.).

7 Ich beziehe mich in dieser Darstellung zunächst unkritisch auf mein Überforderungsgefühl, welches sich motivierend auf meinen Forschungsprozess ausgewirkt hat. Die Klärung in diesem Kapitel war für mich allerdings eine Möglichkeit, ebendieses Gefühl der Überforderung zu untersuchen und so kritisch zu bearbeiten.

8 Vgl. Lemmings, Brooks 2014.

Gefühle waren also als Phänomen nie gänzlich verschwunden, lediglich von nachgeordnetem wissenschaftlichen Interesse. Der gesellschaftliche Trend zum Gefühl bezieht sich vor allem darauf, dass Gefühle zum Gegenstand der populären Massenpsychologie, der Werbung und des Managements wurden.[9] In der Forschung scheinen hingegen einzelne Disziplinen noch immer oder in einem erneuten *emotional turn* begriffen – wie die Politikwissenschaft[10] oder die Politische Bildung[11] –, während andere nie das Interesse verloren und mit Gefühlen stets befasst waren.[12] Dieser *turn* stellte sich mit fortschreitender Lektüre als inkonsistent heraus, variierte er je nach wissenschaftlicher Disziplin und geografischem Kontext.[13] In der Gesamtschau gewann ich so den Eindruck, dass es sich beim *emotional turn* weniger um einen Anhaltspunkt handelt denn um einen eigenen Fragekomplex zur kollektiven Aufmerksamkeit für das Thema *Gefühl* in modernen Gesellschaften und einzelnen wissenschaftlichen Disziplinen.

Ähnlich verhält es sich mit dem *affective turn*: In Abgrenzung sowie in Überschneidung mit einer vermeintlichen Wiederentdeckung der Gefühle vollzog sich seit den 2000er Jahren eine Wende hin zum Affektiven.[14] Bei diesem *turn* handelt es sich ebenfalls nicht um eine einheitliche theoretische Wende, sondern um ein wissenschaftliches Streitfeld, in dem sich verschiedene sozialtheoretische Perspektivverschiebungen überschneiden. Dazu einige Beispiele: In feministischer Tradition vollzog sich eine Perspektivverschiebung weg vom Sprechen über Gefühle hin zum prozessualen, leiblichen Empfinden (Affekt). Die *Affect Studies* gingen damit auf Abstand zu Gefühlen respektive Emotionen als sprachlich-kulturelle Konstrukte.[15] Zudem handelt es sich um eine Wende hin zur Relationalität von Gefühlen, wodurch weniger der Qualität bestimmter Gefühle wie Ekel oder Wut

9 Vgl. Illouz 2015, S. 7–12; Senge 2013, S. 12.

10 Vgl. Korte 2015b; Sauer 1997, S. 216f.

11 Vgl. Besand 2014.

12 Ich denke hierbei an die psychoanalytischen Arbeiten der Frankfurter Schule, an die Phänomenologie wie die Schelers oder an die feministische Geistes- und Sozialwissenschaft.

13 So ist dem emotional turn der 2000er Jahre auf dem europäischen Festland eine ähnliche Wende etwa 15 Jahre zuvor vorausgegangen. Bereits in den 1970er Jahren entdeckte damit die angelsächsische Soziologie und Psychologie das Thema der Gefühle (wieder), befördert durch die fortschreitende neurobiologische Forschung. Erst zu Beginn der 1990er Jahre erfuhr das Thema ausgehend vom britischen Diskurs in Zentraleuropa Anerkennung und differenzierte sich weiter aus (vgl. Senge 2013, S. 12ff.). Eine gegenläufige Entwicklung zeigt demgegenüber die akademisch-wissenschaftlich Philosophie der Gefühle. Die logisch-analytischen Denkschulen, die den angelsächsischen Sprachraum im 20. Jahrhundert zu dominieren begannen, vernachlässigten Gefühle als philosophische Kategorie, während insbesondere die Phänomenologie sie in den Mittelpunkt ihres Denkens stellte (vgl. Solomon 1998b, S. 289).

14 Vgl. Clough, Halley 2007; für zentrale Grundlagentexte vgl. Gregg, Seigworth 2010b.

15 Vgl. Gregg, Seigworth 2010a, S. 2ff.

als vielmehr der strukturellen Formierung leiblicher Empfindungen Aufmerksamkeit zukam. Dies wird entlang einer materiellen Affektontologie belegt, der entsprechend sich das Affektive sprachlich nicht fassen oder gar gestalten, sondern maximal steuern lässt.[16] Hier greift eine Rezeption der Philosophie Baruch de Spinozas, insbesondere durch Gilles Deleuze und Félix Guattari.[17]

Je nach Position in diesem Debattenfeld des *affective turns* lassen sich weitere Charakteristika ausmachen,[18] während andere die Wende insgesamt in Frage stellen. Anu Koivunen meldet beispielsweise ihre Zweifel an, ob ein *affective turn* jemals stattgefunden hat – so sei die reflexive Verbindung von Ontologie und Epistemologie bereits länger charakteristisch für ein feministisches Selbstbewusstsein.[19] Sara Ahmed grenzt sich von einer Überbetonung der Körperlichkeit im Begriff *Affekt* ab und will lieber an einen alltäglichen Sprachgebrauch anknüpfen, weshalb sie den Begriff *Emotion* vorzieht.[20]

In der Gesamtschau half mir der *affective turn*, meinen Blick auf bestimmte Dimensionen scharfzustellen – auf die Körperlichkeit und die verschiedenen Formen politischer Gefühle beispielsweise. Allerdings bemerkte ich auch den hohen Theoretisierungsgrad des Debattenfeldes, das damit in Kontrast zu den empirischen Arbeiten der Emotionssoziologie im *emotional turn* stand.

Diese vorwiegend sozialtheoretische Wende zum Affektiven wird durch eine ›*Emotionalisierung des Politischen*‹ ergänzt. Gemeint sind damit die politischen und sozialen Transformationen, in denen Gefühlen zunehmend Einfluss zukommt oder zugesprochen wird: der Aufstieg populistischer Politikmodelle, politisierte Gefühlszuschreibungen[21] und -mobilisierungen in sozialen Bewegungen[22], gefühlspolitische Steuerungen via sozialer Medien[23] sowie Rechtfertigungen und Legitimationen mit subjektiven Gefühlserfahrungen, die unter der Diagnose der

---

16 Vgl. Penz, Sauer 2016, S. 37–39; Clough, Halley 2007, S. 2.

17 Vgl. Braidotti 2018; Deleuze 2015, S. 187ff.; Massumi, Manning, Weigel 2010, S. 74ff. Eine ausführlichere Thematisierung der affekttheoretischen Position zu Brian Massumi, Eve Kosofsky Sedgwick sowie Brigitte Bargetz findet sich in Kapitel 3. dieser Arbeit.

18 Für Überblicksdarstellungen vgl. Penz, Sauer 2016; Gregg, Seigworth 2010a; Koivunen 2010.

19 Vgl. Koivunen 2010, S. 23.

20 Vgl. Schmitz, Ahmed 2014, S. 97. Auf eine ähnliche Problematik hinsichtlich des alltagssprachlichen Gebrauchs des Begriffes *Affekt* weisen Penz und Sauer hin. Diese gebrauchen gezielt den Terminus *Affekt*, um dem Dualismus von Vernunft und Gefühl zu entgehen – der Gefahr bewusst, sich damit »einen nicht-kontrollierbaren, vorreflexiven Automatismus einzukaufen, den die deutsche Alltags-, aber auch Rechtssprache transportiert« (Penz, Sauer 2016, S. 48).

21 Vgl. Bargetz, Sauer 2015, S. 95f. Das prominenteste Beispiel hierfür bilden wohl die so genannten ›Wutbürger‹ (vgl. Kurbjuweit 2010).

22 Vgl. Martin 2021; Chmilewski, Hajek 2018; Ahmed 2014b, S. 122–143; Gould 2009.

23 Vgl. Wuth 2019; Mühlhoff 2018a, S. 86ff.

Postfaktizität firmieren.[24] Diese vermeintliche Emotionalisierung verhalf dem Thema *Gefühl* und insbesondere dem *affective turn* zu mehr Aufmerksamkeit. Allerdings stellte sich die berechtigte Frage, ob das Politische nicht immer schon zu einem gewissen Grad emotionalisiert war, wie Kultur- und Sozialforscher:innen im Hinblick auf ein liberales Gesellschaftsmodell bemerkten.[25]

Diese kurz angerissenen wissenschaftlichen und gesellschaftspolitischen Entwicklungen halfen mir zwar, die wachsende Aufmerksamkeit für Gefühle nachzuvollziehen; je weiter ich aber las, desto ärger wurde das Gefühl, dass mir das Thema *Gefühl* entglitt, ich es nicht festmachen konnte. Von hier aus gelangte ich zu der Überlegung, mich nicht den vorhandenen Theorien, sondern zunächst dem Phänomen zuzuwenden. Dabei stellte ich fest, dass mir nicht die Forschung, sondern gleichsam das Phänomen entglitt. Dieses Entgleiten lässt sich auf fünf miteinander verzahnte Komplexitäten des Phänomens *Gefühl* zurückführen:

Erstens kommen in der Alltagssprache ebenso wie in verschiedenen Forschungszugängen eigentümliche Begriffe bis hin zu ganzen Sprachspielen zum Einsatz, um ›Gefühlsphänomene‹ zu benennen – man denke zum Beispiel an die juristische Verwendungsweise des Begriffes *Affekt* (zum Beispiel Mord im Affekt) oder die nach wie vor wirkmächtige Konnotation von Weiblichkeit als *sentimental*. In der Forschung ist die Lage noch komplexer, werden Begriffe wie *Emotion*, *Gefühl*, *Stimmung* oder *Affekt* teils in harscher Abgrenzung zu-, teils in Symbiose miteinander genutzt, teils theoretisch fundiert, teils deskriptiv verwendet – je abhängig von den zugrundeliegenden Annahmen. Jedes dieser Sprachspiele impliziert eine gewisse Schwerpunktsetzung; beispielsweise mag der Begriff *Emotion* manchen die kulturelle Bedingtheit einer Empfindung ausdrücken, während andere damit einen standardisierten neurophysiologischen Prozess beschreiben.[26] Entsprechend komplex gestaltet sich eine transdisziplinäre Lektüre, da nicht einmal Autor:innen derselben Forschungsgruppe das Gleiche unter *Gefühl* verstehen.

Zweitens werden Oberbegriffe wie *Gefühl* oder *Emotion* durch ein vielfältiges Vokabular zu bestimmten Gefühlen erweitert – Liebe, Freude, Angst, Ekel, Wut, Scham etc. Diese werden wiederum durch Gefühle erweitert, die nicht in diesem ›eindeutigen‹ Kanon Platz finden, da sie eine gewisse Unschärfe aufweisen, oft nur umschrieben werden können und ihr Status als Gefühl daher strittig ist, zum Beispiel Ungerechtigkeitsgefühle, Schwermut, Überforderungsgefühl, Nostalgie oder Melancholie. In der Affekt- und Emotionsforschung umgibt jedes dieser Gefühle wiederum

24 Vgl. Metje 2019, S. 75ff.; Vogelmann 2018, S. 18–22.

25 Vgl. Arias-Maldonado 2017, S. 31; Bargetz 2014, S. 117.

26 Daraufhin versuchen einige Forschungsperspektiven Emotionen zu katalogisieren und ihnen den Rang von Basisemotionen zuzusprechen, von denen sich alle anderen Gefühlsregungen ableiten (vgl. bspw. Scheff 2015; allgemein erläuternd vgl. Schmitter 2010).

eigene Diskurse – mit je eigenen Ideengeschichten und Theorien, welche nicht notwendigerweise an allgemeinere Gefühlstheorien rückgebunden sind.[27]

Drittens variieren Gefühlsphänomene hinsichtlich Temporalität, Intensität und Referenz: Gefühle können regelrecht aus einem Menschen herausbrechen, ausgelöst durch ein einzelnes Objekt (das symbolische Schlussmachen am Ende einer Beziehung beispielsweise). Sie können aber auch in seichter Stimmung auftreten, die sich über Wochen dahinzieht und sich, ohne klar bestimmbaren Ausgangspunkt, wie ein Schleier über die Welt legt (die Trauer nach der Trennung womöglich). Die beiden Beispiele lassen erahnen, Temporalität, Intensität und Referenz weisen auf diverse denkbare Abstufungen und Kombinationen von Gefühlen hin, was eine klare Eingrenzung in ihrer Thematisierung umso bedeutender macht.

Viertens verbindet sich mit *Gefühl* ein *Problem der Ambivalenz*: De Sousa beschreibt damit »den Hang gleichzeitiger Gefühle, miteinander in Konflikt zu stehen, und den Hang einzelner Gefühle, miteinander in Konflikt stehende Bewertungen zu erzeugen.«[28] Damit ist zum einen gemeint, dass Gefühle miteinander in Widerspruch stehen können und so Einfluss aufeinander haben. Ich mag mich beispielsweise über das Wohlergehen von jemandem freuen, kann aber zeitgleich aufsteigenden Neid verspüren (die erste Variante).[29] Oder ich kann überwältigt sein vor Neid, wobei ich nicht weiß, ob ich es der anderen Person nicht gönne oder ich mir selbst ein solches Wohlergehen für mich wünsche (die zweite Variante).

Schließlich darf *fünftens* nicht außer Acht gelassen werden, dass auch Gefühle mit anderen geistigen und leiblichen Prozessen in Verbindung stehen – mit Wahrnehmungs-, Kommunikations- und Denkprozessen, mit Willen, Trieb oder Begierde, um nur einige zu nennen.[30]

An diesen fünf Komplexitäten gelangte ich zu zwei Feststellungen: *Zum einen* handelt es sich bei *Gefühl* um kein Phänomen, das sich auf ein einheitliches Funktionsschema reduzieren lässt, sondern um eine komplexe phänomenale Vielfalt. Ronald de Sousa umschreibt diesen Umstand treffend:

> »[Es ist] ein wichtiges Kennzeichen der Gefühle das, was ich ihre *Präsenz auf allen Ebenen* nenne. Sie manifestieren sich als physiologische Phänomene, als psychologische, als soziale – um nur einige der relevanten Ebenen zu nennen. Und unter geeigneten Bedingungen scheint jede Ebene die anderen beeinflussen zu können. Ein rein physiologisches Bedürfnis kann einen geistigen Höhenflug un-

27 Vgl. bspw. Barbalet 2004, S. 8–28.

28 De Sousa 2016, S. 59.

29 Im Umkehrschluss schließt die erste Variante auch den Fall ein, in dem Gefühle einander nicht widersprechen, sondern sich gegenseitig steigern oder intensivieren.

30 Vgl. de Sousa 2016, S. 79f.

> terbrechen. Auf der anderen Seite kann man über einer regen poetischen Meditation Hunger, Kälte oder Sex völlig vergessen.«[31]

Solche phänomenalen Ebenen lösen sich also nicht untereinander auf oder negieren einander. Stattdessen wirken sie aufeinander ein – mein physiologischer Zuckerspiegel wird einen Effekt auf meine Grundstimmung haben. Diese Stimmung prägt wiederum mein soziales Interaktionsverhalten, weshalb ich einen vertrauten Menschen unnötig anblaffe. Dies kann dann zu einem anhaltenden schlechten Gewissen führen. Gefühle sind also nicht zuvorderst sozial, physiologisch, psychologisch etc., sondern finden potenziell auf all diesen Ebenen und aufeinander bezogen Ausdruck. Keine dieser Ebenen ist einer anderen statisch über- oder untergeordnet. Stattdessen lassen sich Gefühle als eine Vielzahl parallel arbeitender Systeme auffassen, von denen jedes vorübergehend einen, die anderen dominierenden Einfluss ausüben kann. De Sousa bezeichnet diese Auffassung als *radikale Heterarchie*.[32]

Gefühl als Phänomen aufzufassen, das auf allen Ebenen präsent ist, ermöglicht *zum anderen* einen weniger defizitären Zugang zur Gefühlsforschung: Es ist kein Defizit der Forschung, bislang nicht zu einem umfassenden Forschungsansatz zu Gefühlen gekommen zu sein. Stattdessen drückt sich in der Vielfalt der Ansätze die Vielgestalt des Phänomens aus. Wenn Gefühle phänomenal auf allen Ebenen präsent sein können, so mag darin der Grund einer entsprechenden Ausdifferenzierung ihrer Erforschung liegen:

> »Diese Mannigfaltigkeit der Ebenen, auf denen sich die Gefühle manifestieren können, hat zu einer ungewöhnlichen Vielfalt an Theorien der Gefühle geführt, und jede setzt ihre eigene bevorzugte Ebene an den Anfang.«[33]

Jede dieser Theorien der Gefühle stellt so eine Interpretation dar, die gewisse Ebenen stärker betont als andere. Die phänomenale Vielfalt bürdet somit jeder Forschungsperspektive einen blinden Fleck auf, durch den sich Gefühle dem forschenden Blick entziehen.[34] Folglich lassen sich Gefühle weder auf eine einzelne Phänomenebene oder auf eine zugrundeliegende Antriebskraft wie *Trieb*, *Begehren* oder *Wille* reduzieren noch sind sie letztgültig begründbar.[35]

Mit dieser Feststellung will ich jedoch weder Forschungsansätze per se als unzureichend ausweisen noch will ich auf den banalen Hinweis hinaus, dass alle Ansätze gewissen Prämissen folgen. Stattdessen will ich mit de Sousa anmerken, dass die verschiedenen Zugänge zu diesem schillernden Phänomen Gefühl mit ihren kon-

31 De Sousa 2016, S. 74f. Herv. i. O.

32 Vgl. de Sousa 2016, S. 132.

33 De Sousa 2016, S. 75.

34 Vgl. Senge 2013, S. 19; Kochinka 2004, S. 17.

35 Vgl. de Sousa 2016, S. 74f.

zeptionellen Stärken und Schwächen aufeinander verweisen.[36] Die verschiedenen Auffassungen ins Verhältnis zu setzen, kann also nicht nur ihre jeweiligen blinden Flecken zu erkennen helfen. Was *Gefühl* in der Forschung als Gegenstand bedeutet, wird über die Differenzen greifbar, die zwischen verschiedenen Forschungszugängen zu einem gewissen historischen Moment angelegt sind.

Um *Gefühl* zu operationalisieren, und dieser Arbeit eine gewisse theoretische Grundlage zu bieten, liegen also zwei mögliche Zugänge nahe: Der eine Zugang orientiert sich daran, eine Arbeitsdefinition oder ein Modell vorzuschlagen, um gewisse phänomenale Ebenen genauer zu untersuchen. Wie im Verlauf dieser Arbeit aber noch deutlich werden wird, würde ein solches Vorgehen den an späterer Stelle zu untersuchenden Ansätzen ein Konstrukt aufbürden, das gegebenenfalls mit dem eigenen Ansinnen der Theorien in Widerspruch steht.

Im Bestreben, einen Einblick zu ermöglichen, der unterschiedliche Auffassungen einzuordnen hilft, will ich dagegen einen alternativen Weg vorschlagen und Gefühle nicht über eine positive Definition, sondern über die Differenzen über sie zugänglich machen.[37] Damit mache ich die Überlegung de Sousas zu meiner Ausgangsthese: Die Vielfalt der wissenschaftlichen Diskurse zu *Gefühl* ist Ausdruck der phänomenalen Vielfalt von Gefühlen. Die Differenzen um den Begriff *Gefühl*, die in einzelnen wissenschaftlichen Kontroversen zum Ausdruck kommen, sind damit nicht als Makel eines idealen Forschungsprozesses, sondern als konstitutives Merkmal des Denkens von Gefühlen als radikaler Heterarchie zu begreifen.[38] Zu diesem Zweck will ich folgend drei Dimensionen darstellen, die sich in den vorwiegend europäischen und amerikanischen Denktraditionen der Affekt- und Emotionsforschung ausmachen lassen, ohne diese jedoch im Detail auszuführen. Wie auch immer Gefühle aufzufassen sind – so die Überlegung –, sie beziehen Position in diesen drei Dimensionen und verweisen so auf Gegenpositionen. Es handelt sich bei den Dimensionen um die zum *ontologischen*, zum *epistemischen* und zum *ethischen Status* von Gefühlen.

Hierzu allerdings ein Wort der Einschränkung: Es wäre ein lohnenswertes Projekt, diese Differenzen für eine gewisse historische Situation zu analysieren und – den hiesigen Fokus auf Theoreme hintanstellend – die gesellschaftlichen Bedingungen in Betracht zu ziehen, vor deren Hintergrund Gefühle auf differente Weisen operationalisiert werden. Für den geringen Umfang dieses Kapitels und seinem Anliegen, einen Einblick zu bieten, bescheide ich mich jedoch auf einige zentrale Differenzen, die sich in der Historie des Denkens von Gefühlen ausfindig machen lassen. Ich will damit den Gefühlsdiskurs oder *Gefühl* per se keinesfalls enthistorisieren, sondern im Gegenteil zeigen, dass sich das, was wir wissenschaftlich unter *Gefühl*

36 Vgl. de Sousa 2016, S. 54f., 75ff.

37 Vgl. Kneer, Moebius 2010, S. 9f.

38 Vgl. de Sousa 2016, S. 132f.

verstehen, abhängig von den Differenzen der Ansätze verändert, die sie zu operationalisieren versuchen. Diese Ansätze lassen sich nicht losgelöst von ihrem spezifischen historischen Entstehungskontext begreifen – besonders dann nicht, wenn wir sie selbst als affektive Theorien auffassen. Mit anderen Worten: Das Argument dieses Kapitels ist es nicht, eine umfängliche Analyse gesellschaftlicher Gefühlsdiskurse zu bieten, sondern grundlegender, eine Anregung zu geben, wie sich *Gefühl* qua Differenz denken lässt.

1.2 Zum ontologischen Status: Was ist das Wesen der Gefühle?

Eine erste Dimension, die sich über die Geschichte des Denkens von Gefühlen erstreckt, betrifft den *ontologischen Status von Gefühlen*[39]: Was ist das eigentlich, dem wir den Begriff *Gefühl* zugeordnet haben? Was ist das Wesen der Gefühle? Sind Gefühle Entitäten, Prozesse, Strukturen etc.? Sind Gefühle natürlich oder kulturell, per se irrational? An den Antworten auf diese Fragen lassen sich einige Differenzen dieser Dimension illustrieren: Gefühle als Ausdruck der Seele gegenüber der Leibesverfassung; Gefühle als innermenschliche Erregungen oder Reaktionen auf Objekte in der Umwelt; als neuronale Prozesse oder Habitualisierungen; Gefühle als materieller Effekt, kulturelle Norm oder Urteil etc. Weitere Optionen ließen sich hier anführen. Deutlich wird hieran die ontologische Positionierung, die dem Denken der Gefühle anhaftet und die mit einer theorieimmanenten Hierarchisierung der Phänomenebenen einhergeht.[40]

Eine dieser ontologischen Differenzen, die zwischen der Leiblichkeit und Geistigkeit von Gefühlen, lässt sich ideengeschichtlich bis zu den antiken Affektlehren zurückverfolgen: Der Medizin zugeneigte Gelehrte wie Galenus waren davon überzeugt, dass Gefühle primär mit körperlichen Vorgängen und Säften in Verbindung stehen und entsprechend therapiert werden könnten.[41] Der ontologische Status von Gefühlen war auf diese Weise an die medizinischen Leben aller Menschen geknüpft und wurde von diesen aus aufgefasst.[42] Anders argumentieren Philosophen wie Aristoteles. Dieser räumt ein, dass Emotionen mit körperlichen Veränderungen verbunden sein können (zum Beispiel das kochende Blut bei Wut), beschreibt

39 Mir geht es an dieser Stelle weniger darum, alle möglichen ontologischen Fundierungen aufzuzeigen. Ich möchte hingegen an Beispielen verdeutlichen, wie der ontologische Status unterschiedlich gedeutet wird und was für ein widersprüchliches Gesamtbild sich so ergibt (vgl. bspw. die Übersicht in de Sousa 2016, S. 75–90).

40 Auch Ronald de Sousa kommt mit seiner pluralistischen Auffassung nicht umhin, eine ontologische Position einzunehmen, indem er Gefühle als *radikale Heterarchie* beschreibt (vgl. de Sousa 2016, S. 132).

41 Vgl. Galenus 2018, S. 49–102; Gill 2008, S. 104ff.

42 Vgl. Gill 2008, S. 99–104.

sie aber primär als einen seelischen Zustand, den Menschen durchleben, ohne diesen aktiv herbeigeführt zu haben.[43] Es handelt sich bei der antiken Medizin und der Philosophie allerdings nicht um trennscharfe und ausschließlich konträre Positionen. Dennoch zeigen sie auf, wie sich das Denken der Gefühle und damit zumindest vermutete ontologische Ausgangspunkte in der Erforschung ihres Wesens voneinander unterscheiden und zugleich aufeinander verweisen können.[44]

Diese Debatte setzte sich über das Mittelalter bis in die Frühe Neuzeit fort, trat allerdings zugunsten von Fragen des Umgangs mit Gefühlen in den Hintergrund. Zu einer Wiederentdeckung der ontologischen Frage kam es insbesondere im 17. und 18. Jahrhundert:

> »So kann man beobachten, dass die Emotionen seit dem Rationalismus oft als theoretischer Gegenstand *sui generis* wahrgenommen werden und vor allem systematisch angelegte Affektenlehren nicht mehr primär Teil von praktischen Disziplinen sind.«[45]

In dieser Zeit argumentierte René Descartes dafür, Emotionen als mechanische Körpervorgänge aufzufassen, die über die Zirbeldrüse mit der Seele verbunden sein sollten. Trennte Descartes damit analytisch zwischen Seele und Körper,[46] findet sich in der *Ethik* Spinozas eine Auffassung, in der Affekte zwar natürlichen Gesetzmäßigkeiten folgen, aber darin mit Ideen, kognitiven Dispositionen und Prägungen kultureller, biografischer und semantischer Art zusammenhängen.[47] Die ontologische Differenz ist hier keine zwischen Körper und Geist, sondern zwischen unterschiedlichen Auffassungen, wie diese im Gefühl miteinander in Verbindung stehen.

Von dieser Differenz aus etablierte sich bis heute eine Vielzahl an Ansätzen, die für sich eine Antwort auf diese ontologische Verbindung beanspruchen. So vertreten beispielsweise kognitive Ansätze wie der von William James die Auffassung, dass das, was wir als Gefühle bezeichnen, das Bewusstsein über körperliche Veränderungen darstellt. Angst wäre dieser Ansicht zufolge Bewusstsein über Gänsehaut.[48] Demgegenüber fassen Neurophysiolog:innen Gefühle als bloße Informationen auf, die im Gehirn verarbeitet werden.[49] Unklar bleibt hingegen, was an einem Gefühl die Information darstellt und ob nicht die individuelle Qualität einer subjektiven Empfindung – also die Frage, wie sich etwas für einen Menschen anfühlt – unberücksichtigt bleibt.

---

43 Vgl. Rapp 2008, S. 50ff.

44 Vgl. Landweer, Renz 2008, S. 7f.

45 Landweer, Renz 2008, S. 10, Herv.i.O.

46 Vgl. Landweer 2010, S. 32; Descartes 2009, S. 29–37.

47 Vgl. Spinoza 2015, S. 219; Renz 2008, S. 312.

48 Vgl. James 1884, S. 189ff.

49 Vgl. Damasio 2012, S. 227–294.

Die Differenzierung der ontologischen Auffassungen von Gefühlen wird durch eine Differenz konterkariert, in der die Relevanz einer ontologischen Wesensbestimmung von Gefühlen selbst zur Disposition steht. Diese Differenz lässt sich beispielhaft an einem Debattenstrang des *affective turns* illustrieren: In diesem stehen – grob gesagt – zwei Lager einander gegenüber, von denen das eine Affekte vorsozial und als Ausdruck einer quasi physikalischen Ontologie auffasst. Das Wesen der Gefühle ist damit einerseits nicht letztlich bestimmbar, aber lässt sich ontologisch insofern bestimmen, als dass es sich dem menschlichen Erfassungsvermögen entziehen. Das konträre Lager argumentiert dagegen dafür, Gefühle als ein soziales und damit sprachlich-kulturelles Phänomen aufzufassen.[50] Für diese Autor:innen sind die ontologischen Bestimmungsversuche selbst Ausdruck gewisser historischer Konstellationen, weshalb sie sich dem Diskurs über Gefühle zuwenden.[51] »Ein inneres Fühlen kann man erst und dann wahrnehmen, wenn man seiner kulturellen Bedeutung gewahr ist.«[52] Aus diesem Grund widmen sie sich nicht dem Wesen, sondern den Effekten von Gefühlen in der sozialen Welt[53]: »[R]ather than asking ›What are emotions?‹, I will ask, ›What do Emotions do?‹«[54] Oder um es entlang der hier angeführten Dimensionen zu beschreiben: Die Autor:innen stellen eine ontologische Bestimmung zugunsten der Phänomenologie der Gefühle und des Wissens über diese zurück.

1.3 Zum epistemischen Status: Was lässt sich über Gefühle wissen?

Den *epistemischen Status der Gefühle* betrifft die Frage: Was lässt sich über Gefühle wissen?[55] Jeder Ansatz, der sich mit Gefühlen auseinandersetzt und Wissen über diese generiert, bezieht zwangsläufig implizit oder explizit zu dieser Frage Stellung. Anhand eines Beispiels will ich einige der zentralen Differenzen verdeutlichen: Ich

50 Dazu zählen behavioristische Auffassungen von Gefühlen, die voraussetzen, dass Gefühle nur anhand ihrer Manifestationen – vorwiegend in sozialem Verhalten – zu beobachten sind (vgl. Senge 2013, S. 20f.).

51 Vgl. Lemmings, Brooks 2014, S. 4.

52 Penz, Sauer 2016, S. 32.

53 Vgl. bspw. Bargetz 2020; Ahmed 2014b; Wetherell 2012.

54 Ahmed 2014b, S. 4.

55 Mit dieser Frage verbunden ist die nach der Art und Weise, durch die zum besagten Wissen gelangt wird. Ich werde dieses methodologische Feld jedoch nicht separat aufführen, sondern im Unterkapitel 1.3 berücksichtigen. Diese Vermengung beruht auf der durch Autor:innen wie Michel Foucault inspirierten Auffassung, Wissen nicht losgelöst, sondern stets im konstitutiven Zusammenhang mit den Praktiken und Verfahren seiner Herstellung zu begreifen (vgl. Foucault 2012, S. 100).

begegne einem langjährigen Freund und stelle fest, dass er überaus gut gelaunt ist. Woran aber mache ich das fest?

Eine Möglichkeit besteht in der Beobachtung seiner Verhaltensweisen – eine aufrechte Körperhaltung, offene Gesten, Lächeln und Lachen, Kommunikationsfreude. Behavioristische Auffassungen würden Veränderungen im Sozialverhalten von Menschen untersuchen, um von hier Rückschlüsse auf deren emotionale Befindlichkeit zu ziehen. Das Wissen über Gefühle leitet sich hier also aus den Verhaltensdispositionen eines Menschen ab, die auf Konditionalsätze zu bringen sind wie: ›Wenn mein Freund sich freut, dann lächelt er und hat eine helle Stimmfarbe.‹ Allerdings muss sich hinter einem Verhalten nicht notwendig ein bestimmtes Gefühl verbergen – womöglich ist mein Freund tieftraurig und managt sein Auftreten dermaßen gekonnt, dass ich es ihm nicht anmerke.[56]

Ein anderer Zugang zu den Gefühlen meines Freundes mag in der Untersuchung seiner Physis liegen. Wenn Gefühle Ausdruck physiologischer Prozesse sind, dann gibt die Vermessung dieser Prozesse im Umkehrschluss auch Auskunft über das Gefühl.[57] So ließe sich das Gefühlsbefinden meines Freundes beispielsweise anhand der Ausschüttung von Botenstoffen wie Serotonin untersuchen. Das Wissen über Gefühle ist in diesem Fall das über die biologischen Abläufe im menschlichen Körper in Reaktion auf äußere Reize. Allerdings gilt auch hier die zuvor erwähnte Einschränkung solcher Forschungszugänge: »Nevertheless, an emotion cannot be only a neurological phenomenon. Neurology may provide the underlying cause, but it does not at present supply an adequate account of the content.«[58]

Zu einem anders gelagerten Wissen über den Gehalt von Gefühlen lässt sich – anstatt durch Verhaltensbeobachtungen oder die Vermessung körpereigener Prozesse – durch die Aufmerksamkeit für die subjektive Empfindung gelangen.[59] Die Grundüberlegung solcher Empfindungsansätze ist simpel: Ich weiß bereits dadurch etwas über Gefühle, weil ich sie selbst empfinde. Somit mag man meinen, dass ich bereits dadurch etwas über die vermeintlich gute Laune meines Freundes sagen kann, da ich weiß, wie sich gute Laune anfühlt (und wie nicht). Allerdings – und hier liegt die Schwierigkeit des Qualia-Problems – kann ich nicht wissen, ob sich die Laune, die mein Freund als gut beschreibt, genauso anfühlt wie meine eigene gute Laune.[60] Worauf ich mich dann beziehen kann, sind die beiden skizzierten indirekten Wege über das Verhalten oder die Physis.

---

56 Vgl. de Sousa 2016, S. 78–80.

57 Vgl. bspw. Damasio 2012; Solomon 1998a, S. 282.

58 Solomon 1998a, S. 282.

59 Vgl. Senge 2013, S. 20f.; Solomon 1998a, S. 282.

60 Für eine Übersicht zur Debatte um Qualia respektive phänomenales Bewusstsein vgl. Heckmann 2006.

Zwei Aspekte will ich an diesen drei Exempeln[61] verdeutlichen: Erstens führen alle drei Auffassungen nicht nur Wissen über Gefühle an – Wissen des sozialen Ausdrucks menschlicher Gefühle, Wissen der neurobiologischen Prozessierung von Gefühlen sowie Erfahrungswissen der Gefühle –, sie implizieren auch, wie dieses Wissen generiert werden kann – Beobachtung, Scans, Erfahrung respektive Fühlen. Zweitens lassen sich die differenten Positionen zum epistemischen Status von Gefühlen nicht losgelöst von ontologischen Annahmen über das Wesen von Gefühlen denken (und sei es die, dass eine ontologische Klärung zurückzustellen ist). Dabei kann die Verbindung zwischen den beiden Status in zwei konträre Richtungen laufen: Von einer ontologischen Wesensbestimmung aus vermag sich das mögliche Wissen abzuleiten; andererseits ermöglicht erst generiertes Wissen überhaupt, etwas über Gefühle und ihr Wesen zu sagen.

Wie im vorherigen Unterkapitel angeführt, sind jedoch nicht alle Ansätze am Wesen von Gefühlen interessiert, sondern – im Gegensatz dazu – an den Effekten, die sie zeitigen. Das Wissen über Gefühle ist in diesem Fall also das Wissen über ihren Einfluss auf das individuelle Handeln, das soziale Zusammenleben und die variablen historischen, gesellschaftskulturellen bis hin zu sozialsituativen Kontexte, in denen Gefühle wirken.[62] In diesem Zusammenhang ist vor allem das wachsende Interesse an der politischen Bedeutung von Gefühlen zu erwähnen, die als Ausdruck politischer Verhältnisse, Objekte strategischer Instrumentalisierung, als Motive kollektiver Mobilisierungen oder gar als Ideale demokratischen Zusammenlebens gedeutet werden, um nur einige der politikwissenschaftlichen Interpretationen zu nennen.[63] Über Gefühle lässt sich somit wissen, in welcher Wechselbeziehung sie mit bestimmten Politiken und dem Politischen im Allgemeinen stehen, ohne jedoch notwendigerweise zu versuchen, sie in ihrem Wesen zu erfassen. Wie ich im folgenden Unterkapitel darlegen werde, führt ein solches Wissen zu differenten Umgangsweisen mit ihnen.

---

61 Ich will darauf hinweisen, dass an dieser Stelle auch andere Ansätze hätten ausgewählt werden können – wie evolutionsbiologische, radikal konstruktivistische oder phänomenologische. Da eine umfassende Schau an Forschungsansätzen nicht Ziel dieses Kapitels ist, habe ich hierauf bewusst verzichtet.

62 Beispiele für Analysen solcher Kontexte sind unter anderem Eva Illouz' historische Untersuchung zur romanischen Liebe (vgl. Illouz 2011), Morsbach und Taylors Beitrag zur kulturspezifischen Konstruktion von Gefühlen am Beispiel der japanischen Emotion *Amae* (vgl. Morsbach, Tyler 1986) sowie die Forschung von Arlie Russel Hochschild zu Bedeutung von Gefühlsnormen und -arbeit für soziale Situationen (vgl. Hochschild 1979).

63 Für einige der ersten Sammelschriften der deutschsprachigen Politikwissenschaft vgl. bspw. Heidenreich, Schaal 2012; Klein, Legrand, Leif 1999 sowie die Zeitschrift des Hamburger Institutes für Sozialforschung *Mittelweg 36* 2005 (1).

Schließlich weist der epistemische Status auf die Frage hin, inwiefern Gefühle selbst das Wissen über sie prägen. Hierzu lassen sich wiederum zwei aneinanderliegende Differenzen ausmachen:

Die eine der beiden Differenzen entsteht an der Debatte über die Notwendigkeit, ein gewisses Gefühl selbst zu empfinden, um über dieses Aussagen treffen zu können. Hierbei treffen zwei differente Positionen aufeinander, die jedoch nicht trennscharf wissenschaftlichen Disziplinen zugeordnet werden können. Die eine Position ist der Überzeugung, dass es zum Verstehen von Gefühlen nicht notwendig ist, Gefühle selbst zu erfahren. Dieser Ansicht nach gelange ich zu keiner tiefergehenden Einsicht über die vermeintliche Freude meines Freundes dadurch, dass ich selbst bereits Freude empfunden habe. Dementsprechend argumentiert die Gegenposition, dass die Gefühlserfahrung grundlegend ist, um Gefühle zu verstehen, sich Gefühle aber nicht einfach nachfühlen lassen. Aus diesem Grund ist es beispielsweise von Bedeutung, die subjektiven Empfindungen, die *people of color* durch Rassismus erfahren haben, durch diese zur Sprache zu bringen, anstatt abstrakt über sie zu sprechen.

Die andere Differenz betrifft den konkreten Einfluss von Gefühlen auf Wissen und die ethische Bewertung dieses Einflusses, die ich im folgenden Abschnitt thematisiere. Welche Bedeutung kommt einzelnen Gefühlen oder Gefühlen per se in der Konstitution von Wissen zu? Welchen Effekt vermag dieses Wissen über Gefühle wiederum auf das Fühlen selbst zu haben? In Anlehnung an das Zitat Feyerabends zu Beginn dieses Kapitels: Inwiefern ist das Wissen über Gefühle selbst gefühltes Wissen? Die Antworten, die hierauf gegeben werden, prägen so den Umgang mit Gefühlen. Beispielsweise ist es in naturwissenschaftlichen Forschungen nicht unüblich, Gefühle als Störfaktoren zu regulieren, da sich in ihnen so etwas wie pure Subjektivität artikuliert. Andere Gefühlsdispositionen – wie Neugier oder Verwunderung – gelten hingegen als Ideale guter Forschung. Hier liegt einer der Ansatzpunkte einer wirkmächtigen Differenz, der zwischen Rationalität und Emotionalität.[64]

1.4 Zum ethischen Status: Wie umgehen mit Gefühlen?

Die dritte Dimension betrifft den *ethischen Status von Gefühlen*. Oder um es auf eine allgemeinere Frage zu bringen: Wie umgehen mit Gefühlen?

Eine erste Differenz artikuliert sich zwischen jenen Antworten, die Gefühle positiv, und jenen, die sie negativ bewerten. Den einen – ich will es die *hedonistische Lesart* nennen – gelten Gefühle als zu kultivierende und auszulebende menschliche Eigenschaften. Aus der antithetischen Lesart, die ich als *stoizistisch* bezeichne, sind

64 Vgl. de Sousa 2016, S. 26f., 281ff.

Gefühle gefährliche Wirren der Menschen, die diese auf Abwege zu führen drohen.[65] »Die Konsequenz«, so lässt sich mit Landweer und Renz sagen, »ist in beiden Fällen dieselbe: Emotionen sind zu bearbeiten, damit sie den Handlungszielen angemessen oder moralisch wertvoll sein können.«[66]

Allerdings sind nur selten Auffassungen anzutreffen, die sich eindeutig dem einen oder dem anderen Lager zuordnen lassen. Zumeist drückt sich diese Differenz innerhalb einer Auffassung aus, was sich an der Position Augustinus' veranschaulichen lässt: Diesem kommt es zu, das antike Gefühlsdenken der Stoiker[67] mit der christlichen Sündenlehre verbunden zu haben. Dabei unterscheidet er zwischen *passiones*, der geistigen Zustimmung oder Bewertung eines Gefühls, und *affectus*, der unwillkürlichen Bewegung der Seele.[68] So vermag ich geistig dem Glück einer lieben Freundin zuzustimmen, die ihrem Traum nachgeht (*passiones*). Dennoch mag mich im Moment des Abschieds von ihr die Trauer ergreifen (*affectus*).

Für den ethischen Status von Gefühlen ist diese Unterscheidung in zweierlei Hinsicht aufschlussreich. Zum einen schreibt Augustinus beiden Varianten zu, potenziell positiv wie negativ sein zu können – im Gegenteil zu den Lesarten zuvor. Positiv sind sie dann, wenn sie einen Menschen von der Sünde abbringen und ihm helfen, sich Gott zuzuneigen.[69] Entsprechend sind sie negativ, wenn sie Menschen von einem guten christlichen Leben abbringen. Die Bewertung der beiden Regungen erfolgt also bereits von einem gewissen moralischen Standpunkt aus.

Zweitens schlägt Augustinus gewisse Umgangsweisen mit den negativen Ausprägungen der beiden Regungen vor: Dabei haftet dem *affectus* auch eine negative Konnotation an, denn er gehört derart zum menschlichen Leben, dass ihm nicht zu entfliehen ist und er bestenfalls kontrolliert werden kann. Eine falsche *passiones* lässt sich bei Augustinus zumindest durch Glaubensarbeit ›therapieren‹.[70]

Gefühle – so lässt sich die Differenz für die Auffassung von Augustinus zusammenfassen – sind nicht per se positiv oder negativ, gut oder schlecht, dem Leben

---

65 Vgl. Solomon 1998b, S. 287. In der politischen Ideengeschichte zeichnet sich eine ähnliche Differenz ab. Dabei stehen liberale und deliberative Ansätze dafür, Gefühle aus politischen Prozessen auszuklammern, da sie als Gefühl der Masse eine Gefahr für die Interessen der Einzelnen respektive den vernünftigen Austausch der Individuen darstellen. Für den Republikanismus sind Gefühle hingegen aufgrund ihrer gemeinschaftsbildenden Rolle von Bedeutung (vgl. Heidenreich 2012, S. 12–16).

66 Landweer, Renz 2008, S. 6.

67 Einflussreich im antiken Gefühlsdenken waren insbesondere die Stoiker, welche Gefühle als Abirrung und Fehlurteile deuteten. Sie betonten die Abwege, auf die es führt, sich seinen Gefühlen hinzugeben, und sahen in der Askese einen Weg, aus solchen Irrungen herauszufinden (vgl. Buddensiek 2008).

68 Vgl. Augustinus 1977, S. 429–433.

69 Vgl. Brachtendorf 2008, S. 148.

70 Vgl. Brachtendorf 2008, S. 146; Augustinus 1977, S. 171ff.

förderlich oder hinderlich. Eine solche Bewertung ist vielmehr abhängig davon, in welchem Verhältnis die Gefühle zum christlichen Glauben stehen und wie sehr sie einen Menschen überwältigen. Hieraus leitet sich schließlich ab, ob und inwiefern auf Gefühle einhegend oder kultivierend reagiert wird. Mit anderen Worten: Wurde zuvor die Differenz zwischen einseitig affirmierenden oder negierenden Umgängen mit Gefühlen ersichtlich, zeigt das Beispiel des Augustinus, wie die Differenz in der Bewertung und im Umgang mit Gefühlen von einem vorausgesetzten moralischen Kriterium abhängt: dem christlich-gottestreuen Leben.

Eine verwandte Differenz betrifft die Bewertung bestimmter Gefühle, die bereits in der Kategorisierung in positive Gefühle (meist Glück, Liebe und Freude) und negative Gefühle (Angst, Hass, Neid und andere) anklingt.[71] Auch in diesem Fall entspricht der Umgang mit bestimmten Gefühlen dieser Differenz: Als positiv gelesene Gefühle gelten als erhaltens- und erstrebenswert. Sie werden als Gefühlswaren konsumiert (zum Beispiel als Liebesromane, in Wellnesscentern oder Selbstfindungstrainings), für sie wird investiert (Geld, Lebenszeit oder sogar negative Gefühle) und sie leiten als Ideale das Handeln an (die große Liebe, das wahre Glück, die Selbstverwirklichung).[72] Die als negativ gelesenen Gefühle werden hingegen stillgelegt oder an einem geeigneten Ort zum Ausdruck gebracht, beispielsweise qua Therapie.[73] Eine einseitige Affirmation oder Negation von Gefühlen hält hier ebenfalls nicht stand. Im Gegensatz zu Augustinus zeigt diese Darstellung allerdings, dass es nicht nur den eigenen moralischen Standpunkt, sondern verschiedene Kulturen des ethischen Umgangs mit Gefühlen gibt, in denen Menschen operieren. Die Frage nach dem ethischen Status gewinnt hier an Komplexität: In welchen Kontexten wird mit was für Gefühlen aus welchen Gründen wie umgegangen?[74]

Im Vergleich zwischen diesen Schilderungen und der Position von Augustinus wird zudem deutlich, dass diese Dimension an Varianz gewinnt, wenn gefragt wird, *wann*, falls überhaupt, mit Gefühlen umgegangen werden *muss*. Bei Augustinus gibt es zwei Einsatzpunkte – das Abweichen vom christlichen Weg sowie die Überwältigung eines Menschen durch den *affectus*.[75] Dementgegen steht ein Bild, das na-

---

71 Ein Beispiel einer solchen Differenzierung bietet Michael Walzer, dessen Auffassung von Gesellschaftskritik ich in Kapitel 3.2 behandele. Für Walzer sind diejenigen Gefühle für eine gute Gesellschaftskritik von Bedeutung, die Gemeinschaftlichkeit ermöglichen. All jenen Gefühlen, die diese Voraussetzung nicht erfüllen, ist er folglich gegenüber skeptisch (vgl. Walzer, Wördemann 1999, S. 66–94).

72 Vgl. Illouz 2018b; Shachak 2018; Mixa 2016; Berlant 2011, S. 22–49.

73 Vgl. Ehrenberg 2004, S. 59ff.

74 Vgl. Illouz 2015, S. 30ff.; Landweer, Renz 2008, S. 12ff.

75 Grundlegender wäre noch zu untersuchen, was ideengeschichtlich die Motive dafür sind, Gefühle zu negieren und unter Kontrolle zu bringen. Ein Grund der von mir als *stoizistisch* bezeichneten Position könnte im Kontroll- und dem damit verbundenen Selbstbestimmungsverlust liegen. Beispiele böten hier die Raserei (vgl. Eis, Metje 2019, S. 190–192)

helegt, dass wir zweifelsfrei immer schon und fortwährend mit Gefühlen umgehen und je nach soziokulturellem und historischem Hintergrund gewisse Umgangsweisen mit Gefühlen pflegen.[76] Die Frage nach den Einsatzpunkten gewinnt vor allem dann an Bedeutung, wenn verschiedene Ethiken der Gefühle in einen politischen Zusammenhang gebracht werden. So wurden wiederholt unter dem Deckmantel von gefühlsbetonten Zuschreibungen wie ›dem Wilden‹, ›der Hysterikerin‹ oder ›dem Weichling‹ Menschen diskriminiert und der sozialen Kontrolle unterworfen.[77] Ein Umgang mit Gefühlen lässt sich vor diesem Hintergrund dann als ein *politischer* Umgang interpretieren, wenn das gesellschaftliche Zusammenleben gefühlt wird, Gefühle in Politiken aufgehen oder gezielt für diese genutzt werden.[78] Gefühle erscheinen dann sowohl als Chance als auch als Gefahr, weshalb abhängig von dieser Bewertung mit ihnen situativ umgegangen werden kann.

Schließlich stellt sich entlang des ethischen Status von Gefühlen die Frage, inwiefern dieser das Wissen über Gefühle oder Annahmen über ihr Wesen prägt. So kann die Suche nach einem Umgang mit Gefühlen überhaupt erst Anlass dafür sein, Wissen über sie zu generieren. Für einen Forschungsprozess ist dies eine Frage nach seiner grundlegenden Motivation: Will ich Gefühle verstehen, um mit ihnen umzugehen, wie es oft in therapeutischen Kontexten der Fall ist, oder sollen sich die Umgangsweisen aus der Erkenntnis über Gefühle ableiten, wodurch dem ethischen Status ein gewisses Wissen über Gefühle aufgebürdet würde?[79]

1.5 Differenz & Gefühl – Zwischenfazit

Die Vielzahl begrifflicher Varianten (*Affekt*, *Emotion*, *Sentiment*, *Empfindung* etc.), das Tableau konkreter Gefühle, jeweils wiederum in diversen Ausprägungen, und das umfangreiche disziplinäre Spektrum mit jeweils eigenen Traditionen – meine erste Annäherung an das Thema *Gefühl* war angesichts dessen von einem Überforderungsgefühl bestimmt. Ein erster Versuch, diesem zu begegnen, bestand in der Betrachtung drei jüngerer Brüche in der Beschäftigung mit Gefühlen. Doch die Debatten des *emotional turns*, des *affective turns* sowie die um eine vermeintliche Emo-

---

oder die blinde Liebe (vgl. de Sousa 2015, S. 9–11). Dies gilt auch für wissenschaftliche Disziplinen: So weist beispielsweise Anja Besand für die deutschsprachige Politische Bildung darauf hin, dass sich aufgrund der Erfahrungen der Massenmanipulation im Nationalsozialismus eine gewisse Angst vor dem Gefühl verfestigt habe (vgl. Besand 2014, S. 375).

76 Vgl. Illouz 2015, S. 15.

77 Vgl. Foucault 2012, S. 103ff.

78 Vgl. bspw. Bargetz 2020; Korte 2015a; Seyd 2015; Ahmed 2014b; Schaal, Heidenreich 2013; Sauer 1999 sowie weiterführend Kapitel 3. bis 5.

79 Für einen heterogenen Zugang zu Gefühlen vgl. die Ausführungen zu Sedgwick in Kapitel 3.6 sowie meine Untersuchungsergebnisse in Kapitel 4. dieser Arbeit.

tionalisierung des Politischen boten zwar Anregungen, minderten jedoch kaum die erdrückende Vielfalt, die sich mit einer ersten Annäherung an das Thema verbindet. Die verschiedenen Ansätze, die ich rezipierte, schienen stets Gewichtungen vorzunehmen, die dazu führen, dass gewisse Aspekte von Gefühlen in den Hintergrund gerieten. Was aber, wenn sich Gefühle überhaupt nicht fixieren lassen, die terminologische und disziplinäre Vielfalt Ausdruck eines heterogenen Phänomens ist. Ich schlug in Rekurs auf de Sousa vor, *Gefühl* als ein Phänomen aufzufassen, das ambivalent ist und phänomenal auf mehreren Ebenen präsent sein kann, weshalb es sich nicht auf einen treibenden Faktor reduzieren lässt. Aufgrund dieser Einsicht rückte ich davon ab, *Gefühl* positiv zu definieren. Um es als Phänomen wie als theoretischen Begriff zu erfassen, ging ich stattdessen dazu über, mich den Differenzen zu widmen, die zwischen unterschiedlichen Zugängen zu Gefühlen angelegt sind – die entweder theoretisch-implizit oder explizit im wissenschaftlichen Streit zum Ausdruck kommen. Entlang ausgewählter Beispiele habe ich einige solche Differenzen zusammengetragen, die sich heuristisch in drei Dimensionen verorten lassen. Die Bedeutung des Signifikanten *Gefühl* lässt sich somit in der *Sphäre der Differenzen* um den ontologischen, den epistemischen und den ethischen Status von Gefühlen vermuten. Weiterführend wäre in Betracht zu ziehen, welche Ansätze in einer bestimmten historischen Episode miteinander in Differenz stehen und vor welchen gesellschaftlichen Hintergründen diese Ansätze entstehen und argumentieren. Ich gehe daher davon aus, dass die Differenzen dynamisch sind, neue zum Denken der Gefühle hinzustoßen und andere verschwinden. Die besagte Sphäre oszilliert also abhängig von den wechselnden konzeptionellen Spannungen um *Gefühl*. Mein Argument in diesem Kapitel und mein Vorschlag für einen Einblick in das Thema lassen sich damit wie folgt umreißen: Was der Signifikant *Gefühl* jeweils bedeutet, ist Ausdruck der differenziellen Auffassungen des Begriffes, die stets nur eine Teil-, nie aber eine völlige Fixierung von *Gefühl* bieten können. Trotzdem zeigt eine Betrachtung der Differenzen zwischen solchen Auffassungen eine strukturelle Gemeinsamkeit auf den Ebenen, auf denen sie formuliert werden: Sie alle formulieren Aussagen zum ontologischen, zum epistemischen und zum ethischen Status dessen, was wir unter dem Begriff *Gefühl* zusammenfassen können.

Schließlich stellt sich am Ende dieses Einblicks in die Diskurse um *Gefühl* die Frage, wo ich mich in diesen verorte. Es liegt mir fern zu behaupten, dass der vorgeschlagene, auf Differenz basierte Zugriff eine neutrale oder ahistorische Position darstellt. Wie im Verlauf des Kapitels unterschwellig deutlich wurde, gelangte ich erst durch meine anfängliche Überforderung zu einer Auffassung, die, um noch einmal Feyerabend zu bemühen, mein Gefühl für die Welt der Gefühle fasst. Ich will im dritten Kapitel dieser Arbeit hierauf und auf die Dimensionen zurückkommen, um sie dafür zu nutzen, die affekt- und emotionstheoretischen Positionen verschiedener Kritiken politischer Gefühle zu verdeutlichen. Zunächst aber gilt es, sich mit *Kritik* dem anderen Begriff zuzuwenden, der konstitutiv für die vorliegende Arbeit

ist. Ich werde dazu ähnlich verfahren, allerdings werden sich die Dimensionen von Kritik weniger ideengeschichtlich als an den Kritikdiskursen des 20. und 21. Jahrhunderts orientieren, da sich *Kritik* nicht in verschiedene Teilbegriffe ausdifferenziert hat und die Differenzen noch ›näher‹ beieinander liegen.

2. Kritik

»Die Kritik ist etwas anderes, als im Namen ›wahrer‹ Prinzipien richtig zu sprechen. Es ergibt sich daraus, daß die Hauptsünde der Kritik nicht in der Ideologie liegt, sondern in dem Stillschweigen, das man über diese bewahrt. Dieses schuldige Schweigen hat einen Namen: es ist das gute Gewissen oder, wenn man lieber will, die Unehrlichkeit.«[1]
Roland Barthes

Als Roland Barthes diese Sätze schrieb, hatte er wohl dogmatische Kritiker:innen im Sinn, deren Sprechen im Namen ›wahrer‹ Prinzipien er negiert. Das Wort ›wahrer‹ ist in Anführungszeichen gesetzt, denn Kritik vermag ihm womöglich über Wahrheit zu sprechen; nicht aber »richtig«, heißt angemessen, adäquat.

›Bewahren‹ aber kann diese unangemessen-›wahr‹-sagende Kritik, indem sie sich in Schweigen um ihr ideologisches Fundament hüllt. Für Barthes handelt es sich bei Kritik stets um eine perspektivische, ja eine ideologische Angelegenheit. Aus gutem Gewissen oder Unehrlichkeit heraus werde mit ihrer Ideologie aber nicht immer offen umgegangen. Sie wird verhüllt und ›Kritik‹ im Anschein wahrer Prinzipien erhalten, sich die lastende Schuld dieser Hauptsünde aufladend.

In diesem Kapitel wird es weder darum gehen, einen übergreifenden oder sich ›wahr‹-gebenden Kritikbegriff[2] vorzuschlagen, noch eine Arbeitsdefinition. Indem ich mich *Kritik* kursorisch nähere, werde ich stattdessen zentrale Dimensionen zusammentragen, die eine Theoretisierung von Kritik hervorbrachte. Ein solches Vorgehen stellt die Geschichte der Ausdifferenzierung und Bedeutungsentleerung des Begriffes in Rechnung und nähert sich diesem – kurz gesagt – aus seiner Negativität heraus. Mit diesem Kapitel verfolge ich die Anliegen, einerseits einen einführenden

1 Barthes 2016, S. 119.

2 Vgl. Jaeggi, Wesche 2013, S. 9f.

Einblick in Forschungszugänge und konzeptionelle Dimensionen zu Kritik zu bieten und den nachfolgenden Kapiteln andererseits eine theoretische Grundlage zu liefern, wenn es um Verbindungslinien zwischen der Forschung zu *Kritik* und der zu *Gefühl* geht.

Allerdings bedingt der folgende Einblick eine gewisse Perspektivität. Zwar geht das vorliegende Kapitel zu disziplinären Engführungen auf Abstand, die einen genuin soziologischen, künstlerischen oder philosophischen Zugang zu Kritik beanspruchen, doch sind Ansätze, die als sozial-, herrschafts- oder ideologiekritisch bezeichnet werden können, diejenigen, denen mehr Platz geschenkt wurde.

Das Kapitel folgt sukzessiv drei Schritten: Es beginnt mit einer zeitdiagnostischen Annährung an den Begriff *Kritik*. Gegenstand ist dabei die Expansion des Begriffes und der damit verbundenen Praktiken sowie dessen Entleerung, aufgrund der es scheint, als sei bereits »*alles* Sprechen und Wahrnehmen«[3] kritisch (2.1). Das darauf folgende Unterkapitel ist anhand von Fragen zum Wesen und Wirken von Kritik strukturiert. Die Fragen sind fünf Dimensionen zugeordnet – Subjekt, Objekt, Kriterium, Modus und Kontext –, deren Inhalt zwar strittig ist, über deren prinzipielle Relevanz aber weitreichende Einigkeit besteht. Antworten auf die Fragen geben differente sozialtheoretische Auffassungen von Kritik. Diese ermöglichen es, die für jede Dimension spezifischen Differenzen aufzufächern, die *Kritik* gesamt umgeben (2.2). Den Abschluss des Kapitels bilden eine Zusammenfassung und eine Überleitung zum nächsten Kapitel (2.3).

2.1 Kritik im *Age of Criticism*

Begibt man sich auf die Suche nach den alltäglichen Verwendungsweisen des Begriffs *Kritik*, bedarf es nicht lange, um fündig zu werden. Kritik ist omnipräsent: Bereits in der Grundschule lernen Schüler:innen, ›richtig‹ mit Kritik umzugehen; Start-Up-Unternehmen suchen ›kritische Köpfe‹, die outside the box denken; ein wechselnd positives und negatives Feedback wird als sozialverträgliche Kritik an deutschen Hochschulen und in Supervisionen erläutert, während Kunst und Ästhetik das Label *kritisch* für sich beanspruchen. Kritik sei zudem der Demokratie wesentlich, erklärte bereits Theodor W. Adorno, Gründungsfigur der *Kritischen* Theorie.[4] Letztlich gilt nicht nur für die Wissenschaften, dass kaum jemand von sich behaupten wollen würde, kein kritischer Mensch zu sein. Vor diesem Hintergrund wirkt die Diagnose eines *Age of Criticism* plausibel:

3 Sonderegger 2013, S. 55 Herv. i. O.

4 Vgl. Adorno 2003, S. 785.

»In the age of criticism, critique becomes an inescapable, ubiquitous, inherent part of practice, to which every human activity must be subjected, not only to avoid just suspicion of its not being able to resist critique, but also to be challenged and thereby rise to a fuller realization of the prospects it seems to hold out.«[5]

Um *Kritik* – sowohl das Kritisieren als auch das Umgehen mit Kritik – scheint es sich bereits immer dann zu handeln, wenn es um menschliches Handeln, Spielräume, Deutungs- und Entscheidungsmöglichkeiten geht.[6] Dabei wirkt Kritik laut Raffnsøe als Verhalten leitende Identifikationsmarke der Selbstentwicklung. Kritik üben wird zum *Must-have*, kritisch sein zum *Must-be*. Im Gegensatz zu Immanuel Kant, der noch seine Hoffnung auf ein Zeitalter der Kritik als unablässige Prüfung qua Vernunftgebrauch artikulierte,[7] wirkt es in Raffnsøes Diagnose so, als sei die kritische Untersuchung selbst zu einem Garanten der Unmündigkeit geraten, zu einem »Gängelwagen«, wie Kant schrieb.[8]

Der Diagnose des *Age of Criticism* verleihen etymologische, theoretische und gesellschaftspolitische Entwicklungen[9] Plausibilität, die um den Begriff *Kritik* ranken und die ich im Folgenden erläutere: *Kritik* leitet sich – ebenso wie das Wort *Krise* – aus dem griechischen Adjektiv κιτικός zum Verbum κίνω ab und bedeutet *scheiden, beurteilen, entscheiden*. In der hippokratischen Medizin wurde *krisis* zur Beschreibung eines Gesundheitszustandes gebraucht, während die Kunst der Kritik, die *kritike techne*, der Textbeurteilung und Rechtsprechung galt.[10] Habe der Kritikbegriff laut Röttgers im Mittelalter nahezu völlig gefehlt – lediglich die medizinische *crisis* fand

---

5 Raffnsøe 2017, S. 50.

6 Vgl. Jaeggi, Wesche 2013, S. 70.

7 Vgl. Kant 2019, S. 13. Im Vergleich zu der Diagnose von Raffnsøe beschreibt Kant in seiner berühmt gewordenen Fußnote *Kritik* optimistisch als unvermeidbare Prüfung *durch* sowie Beleg *für* die Vernunft. Konkret schreibt er: »In Ermangelung derselben [der Mathematik und Naturlehre ähnlicher Prinzipien der Erkenntnis; F.M.] sind Gleichgültigkeit und Zweifel, und, endlich, strenge Kritik, vielmehr Beweis einer gründlichen Denkungsart. Unser Zeitalter ist das eigentliche Zeitalter der Kritik, der sich alles unterwerfen muß. Religion, durch ihre Heiligkeit, und Gesetzgebung, durch ihre Majestät, wollen sich gemeiniglich derselben entziehen. Aber alsdenn errege sie gerechten Verdacht wider sich, und können auf unverstellte Achtung nicht Anspruch machen, die die Vernunft nur demjenigen bewilligt, was ihre freie und öffentliche Prüfung hat aushalten können« (Kant 2019, S. 13).

8 Kant 1969, S. 2.

9 Vgl. Röttgers 1982, S. 651. Die folgende, geraffte Geschichte zu *Kritik*, ihrer Ausdifferenzierung und Entleerung ist nur eine mögliche, die den Schwerpunkt auf die hier zur Diskussion stehenden sozialtheoretischen Diskurse legt. Diese sind jedoch keinesfalls universal, sondern im westlich-liberalen Kulturraum situiert (vgl. Dhawan 2019, S. 195; Asad 2009, S. 46ff.).

10 Für eine detaillierte Darstellung der antiken Verwendungsweisen vgl. Stederoth 2011, S. 1347ff.; Röttgers 1982, S. 651f.; Röttgers 1972, S. 1. Zur Etymologie und ideengeschichtlichen Entwicklung des Begriffs *Krise* vgl. Koselleck, R., Krise, 1982.

weiterhin Anwendung –,[11] wurde er in der Renaissance des 16. und 17. Jahrhunderts als Technik der Textrekonstruktion in Gelehrtenkreisen wiederentdeckt, in denen er bis zur Hochzeit der Aufklärung bleiben sollte. Mittels Kritik wurde hier über die richtige bzw. falsche Deutung religiöser Schriften geurteilt.[12] Aufgrund dieser philologisch-historischen Funktion begannen die philosophischen Teilbereiche von Logik und Ästhetik Kritik aufzugreifen, wobei sie der Exegese primär antiker christlicher Schriften vorbehalten blieb. Dieser Bedeutung entsprechend wurde der Begriff um 1600 vom Lateinischen auch in das Englische und Französische, im frühen 18. Jahrhundert dann ins Deutsche übernommen.[13]

Erst Immanuel Kant wird in weiten Teilen der Philosophie die symbolträchtige Rolle zugewiesen, Kritik zur Grundkategorie der Aufklärung gemacht zu haben, die in seinem Denken im anarchistischen Feld der Metaphysik richterlich über die Grenzen der Erkenntnis urteilt.[14] Kritik galt unter Einfluss Kants weiterhin als elitäre Praxis, und er selbst dehnte sein Kritikverständnis nicht auf den politischen Bereich aus – er betrachtete es als unnötig, immerhin sah er in der Rechtsprechung seiner Zeit einen funktionierenden Garanten der Gerechtigkeit.[15] In den Jahren nach 1789 galt die Kritik der Gelehrten im deutschen Sprachraum gar als positives Gegenbild zum chaotischen Aufstand des ›Pöbels‹ in der Französischen Revolution. Eine politische Philosophie der Kritik sollte erst mit Hegel und dessen Schülern einsetzen,[16] die unter anderem in der *Kritik der politischen Ökonomie* Marx' gipfelte. Hiermit wurde nicht nur die Grundlage für eine attributive Verwendung in der akademischen Schulenbildung geschaffen, sondern zugleich für einen politischen Begriffsgebrauch im Kontext sozialer Kämpfe.[17] Im 18. und 19. Jahrhundert löste sich Kritik zunehmend von ihrem textuellen Anwendungsfeld und differenzierte sich in weitere Kritikdomänen wie Literatur- und Kunstkritik aus, wirkte in Erkenntnis- und Vernunftkritik ebenso fort wie in dem, was in Sozialwissenschaften heute als emanzipative oder Herrschaftskritik bezeichnet wird.[18] In deutschsprachigen Wörterbüchern und Lexika erlangte Kritik ihre politische Konnotation dann im späten 20. Jahrhundert.

Ob als intellektuelle Tätigkeit oder politische Aufgabe, Kritik begann im 20. Jahrhundert von ihren spezifischen Kritikdomänen aus in die Kapillaren des bürgerli-

---

11 Vgl. Röttgers 1972, S. 19.

12 Vgl. Raffnsøe 2017, S. 36.

13 Vgl. Röttgers 1972, S. 20f.

14 Vgl. Röttgers 1982, S. 662ff.

15 Dass auch Kant hinter seinem eigenen kritischen Anspruch zurückgeblieben sei, indem er sich weigerte, die Vernunft selbst zum Objekt von Kritik zu machen, thematisiert Theodor W. Adorno (vgl. Adorno 2003, S. 786).

16 Vgl. Röttgers 1972, S. 139ff.

17 Vgl. Anker, Felski 2017b, S. 13; Asad 2009, S. 50ff.

18 Vgl. Gürses 2010, S. 180ff.

chen Gesellschaftskörpers zu sickern. Ohne dass intellektuell-privilegierende Kritikdomänen verwaisen, verknüpft sich der Begriff mit alltäglichen Praktiken und ihren Registern[19] – der sozialinteraktionistischen Kritik in zwischenmenschlichen Beziehungen, dem unternehmerischen Feedback oder der Laienkritik an Film und Fernsehen. Von einem disziplinären ›Willen zur Kritik‹[20] getrieben und befördert durch die unternehmerische Indienstnahme und Popularisierung der Psychologie[21] wurde das eigene Selbst zum zentralen Objekt von Kritik, das es bis heute ist:

> »Nur wer sich den Ritualen permanenter Kritik und Selbstkritik unterzieht, soll dem Imperativ lebenslangen Lernens folgen können. Ein Ausdruck dieser Institutionalisierung und Instrumentalisierung des kritischen Blicks sind die allgegenwärtigen Evaluationen, Monitoring-Verfahren und Benchmarking-Prozesse. Sie etablieren ein Regime kybernetischer Selbst- und Fremdsteuerung, das in den Algorithmen der elektronischen Netze längst in Echtzeit operiert.«[22]

Das entstehende Denken des sozialpsychologisch prekären Menschen spiegelt sich auch in den sozialtheoretischen Diskussionen ab den 1960er Jahren wider, in denen die normative Grundlage von Kritik zur Disposition gestellt wurde:[23] An die Stelle eines menschlichen Vermögens trat die Vorstellung eines fragmentierten und kontextualisierten Menschen, eines Subjektes, in dessen Leib und Unbewusstem sich Sprache, Kultur und Geschlecht sozialisatorisch einschreiben.[24] Die Debatten richteten sich – von der Annahme der universellen Kritikfähigkeit ausgehend – auf die variablen Positionen und Kontexte, die das Kritisieren bedingen.

Im *Age of Criticism* ist der Begriff *Kritik* nicht nur in variierender Verwendung Bestandteil des Alltagslebens. Kritik kann gleichfalls als situativer Anspruch, abstraktes Ideal und lebenspraktische Haltung gelten, reicht von psychischer Verfassung über individuelle Einstellung bis hin zur Zielvorstellung von Institutionen wie Schulen, NGOs oder Universitäten. *Kritik* wird damit zum geflügelten Wort, das an ganz unterschiedliche Sprachspiele anschlussfähig ist und mit diffamierenden oder stigmatisierenden Modi ebenso verbunden sein kann wie mit emanzipativen oder friedenssichernden. Im Vergleich zu einer textexegetischen Bedeutung des Begriffes im europäischen 16. Jahrhundert, in dem Kritik hinsichtlich ihres Subjektes (den männlichen Gelehrten), ihres Objektes (den antiken religiösen Schriften) und des Kriteriums (exegetische Korrektheit, Wahrheit) definiert war, lässt sich Kritik heu-

19 Vgl. Bröckling 2013b, S. 309.
20 Vgl. Demirović 2010, S. 86; Foucault 2003, S. 514.
21 Vgl. Illouz 2015, S. 22ff.
22 Bröckling 2013b, S. 318.
23 Vgl. Jaeggi, Wesche 2013, S. 13; Demirović 2010, S. 93.
24 Vgl. Gürses 2010, S. 183.

te als leerer Signifikant begreifen, als ein Zeichen (Signifikant) ohne bezeichnetes Objekt (Signifikat):[25]

> »Ein leerer Signifikant kann konsequenterweise nur dann auftauchen, wenn eine strukturelle Unmöglichkeit der Signifikation als solcher besteht und diese Unmöglichkeit sich selbst ausschließlich bezeichnen kann als Unterbrechung (Subversion, Verzerrung etc.) der Struktur des Zeichens.«[26]

Jeder Versuch, *Kritik* mittels eines Signifikates zu definieren und positiv mit Bedeutung zu versehen (beispielsweise dem Feedback), führt unweigerlich zu einem Moment, in dem das Signifikat dem Signifikanten nicht ausreicht (denn irgendwie scheint Kritik nicht im Feedback aufzugehen). Das vage Gefühl inadäquaten Sprechens über Kritik wurzelt darin, dass sich der Begriff stets seiner Erfassung entzieht.

Diese Entleerung des Signifikanten im *Age of Criticism* weist auf ein Dilemma hin, das Kritik als theoretische Figur betrifft: Röttgers erklärt am Beginn seiner Dissertation, dass sich Kritik immer dann in ihre Aporie begebe, wenn sie unhinterfragbare Letztbegründungen in Anspruch nimmt.[27] Kritik fällt – mit anderen Worten – im Moment ihrer Bedeutungsfixierung ins Unkritische.

Obwohl Röttgers damit selbst bereits ein gewisses Verständnis des Kritischen voraussetzt, zeigt es doch die Schwierigkeit einer positiven Definition von Kritik: Will Kritik eine kritische Wirkung entfalten, dann muss ihre Bedeutung fixiert und sie sich selbst gegenüber unkritisch werden. So werden ihr beispielsweise im Ringen verschiedener, vorwiegend wissenschaftlicher Positionen einander letztlich widersprechende Bedeutungen zugeschrieben. Diese Kritikdefinitionen zeichnen sich durch eine lokale Reichweite sowie eine implizite ideologische Position aus, die nicht immer offen kommuniziert wird –[28] eine soziale Privilegierung von Akademiker:innen als ›Expert:innen‹ der Kritik gegenüber Laien; ein Zwang, sich Kritik als vorzuziehenden Lese- und Analysemodus innerhalb der Forschungsinstitute anzueignen; ein Kritiken impliziter Sexismus, Klassismus oder Eurozentrismus, um nur einige Beispiele zu nennen.[29]

Andererseits zeigt die Bedeutungsentleerung und Ausdifferenzierung, dass sich Kritik im *Age of Criticism* nur noch schwer bestimmten Domänen oder Verfahren zuordnen lässt. Wenn Kritik also zum leeren Signifikanten wird, dann entsteht der

---

25 Vgl. Laclau 2013, S. 65ff.

26 Laclau 2013, S. 66.

27 Vgl. Röttgers 1972, S. 1.

28 Vgl. Barthes 2016, S. 119.

29 Vgl. Anker, Felski 2017b, S. 13f.; Asad 2009, S. 47.

Eindruck, sie habe ihren Ansatzpunkt verloren und sei beliebig geworden.[30] Oder wie Sonderegger schreibt:

> »Alles, so lautet die Schlussfolgerung, hängt heute auf undurchsichtige Weise mit allem so sehr zusammen, dass Kritik kein klares Gegenüber und damit angeblich keine Angriffsfläche mehr hat.«[31]

Wozu noch Kritik, wenn sie einer Grundlage entbehrt oder angesichts ihrer Vielfältigkeit zu einem »unverzichtbaren Label«[32] ohne politische Kraft wird; es nur noch darum geht, eine abstrakte »unangepasste Anpassungsfähigkeit«[33] zu demonstrieren?

Dieses Dilemma um die aporetische Bedeutungsfixierung von Kritik führte an den Forschungsinstituten zu Debatten über ihren Zustand und ihre Zukunft. Schematisch lassen sich drei Umgangsformen mit Kritik identifizieren, die sich bei einzelnen Autor:innen auch überschneiden mögen:

Einige Autor:innen halten programmatisch an Kritik als wissenschaftlichem und/oder politischem Instrument fest. Anstatt sie zu verwerfen, wird unter Rückgriff auf ideengeschichtliche Figuren wie Kant, Marx, Freud oder Foucault eine Weiterentwicklung angestrebt, die im Kern aber an einem beurteilenden, demystifizierenden, dekonstruktivistischen, entfetischisierenden oder unabgeschlossen-hinterfragenden Vorgehen festhalten. Auf das angeführte Dilemma reagieren die Autor:innen dieser Umgangsweise mit partikularen Modifikationen, einem Besinnen auf die ideengeschichtlichen und politischen Vorarbeiten *zu* und *durch* Kritik sowie mit empirischer Forschung, die an diesen Traditionsreichtum anknüpft.[34] Letztlich geht diese Umgangsform das skizzierte Dilemma jedoch nicht an, sondern thematisiert es in regressiver Selbstkritik, ohne aber zu einer möglichen Klärung vorzustoßen. Es ist diese Umgangsweise, die Kritik als dominanten Forschungsmodus in der universitären Ausbildung und Forschung konsolidiert.[35]

Andere Autor:innen argumentieren für eine grundlegende Reformulierung oder Überwindung von Kritik. Diese aus unterschiedlichen Disziplinen stammenden Forscher:innen – von der englischsprachigen Sprach- und Literaturwissenschaft[36] über die Science and Technology Studies[37] und einen neuen Materialismus[38] bis hin

30 Vgl. Gürses 2010, S. 184.
31 Sonderegger 2013, S. 55f.
32 Lorey 2010, S. 47.
33 Bröckling 2017, S. 387.
34 Vgl. bspw. Butler 2013; Jaeggi 2013; Demirović 2010.
35 Vgl. Anker, Felski 2017b, S. 8; Felski 2015, S. 8, 186ff.; Sedgwick 2003a, S. 124ff.
36 Vgl. bspw. Felski 2015.
37 Vgl. bspw. Latour 2007.
38 Vgl. bspw. Barad, Dolphijn, van der Tuin 2012.

zu Autor:innen der Gender Studies[39] – stimmen darin überein, dass Kritik selbst zu einer dogmatischen und damit unkritischen Lehre geworden ist, die eher der Selbstvergewisserung denn dem Urteil oder der politischen und sozialen Veränderung dient. Ihr Anliegen ist es, Kritik respektive die transformative Zielrichtung von Kritik neu aufzustellen, indem sie von negativen, besserwissenden, alles verdächtigenden, paranoiden und dogmatischen Kritikauffassungen zu einer Pluralität von gesellschaftlichen Wahrnehmungs-, Urteils- und Gestaltungsmodi übergehen. Von denen stellt Kritik nur einen möglichen Modus dar. Einige dieser Autor:innen lassen den Begriff *Kritik* dabei aufgrund seiner aufgeladenen Bedeutung gänzlich fallen oder modifizieren ihn grundlegend.[40] Mit dem geschilderten Dilemma wird von diesen Autor:innen dadurch umgegangen, dass sie Kritik nicht mehr vorgeben, sondern in Praktiken, Lebensweisen oder Kontexten identifizieren. Anstelle Kritik also als Verfahren oder Methode zur Anwendung zu bringen, wird danach gefragt, was zu kritischen Effekten führt. Ein solcher Umgang eröffnet die Möglichkeit, sich des Traditionsreichtums von Kritik zu entledigen und mögliche Alternativen experimentell zu erschließen. Auf diese Weise tragen die Autor:innen sowohl der Entleerung des Begriffes als auch einem Kritikelitarismus Rechnung. Folglich stehen solche Ansätze weniger vor der Herausforderung, *Kritik* zu definieren, als zu begründen, welcher ›Kritiken‹ es wozu bedarf.

Eine dritte Gruppe von Autor:innen reartikuliert Kritik als soziologischen Forschungsgegenstand.[41] Die Theoretisierung von Kritik wird hier durch forschungsmethodische Fragen abgelöst, wenn es darum geht zu analysieren, wie verschiedene soziale Milieus Kritik artikulieren oder performen, was sie dabei einschränkt und was sie überhaupt unter *Kritik* verstehen. Das Dilemma wird in dieser empirischen Umgangsweise derart aufgelöst, dass die Bedeutungsfixierung von *Kritik* den analysierten Gruppen überlassen wird. Allerdings ist auch dieser Ansatz mit der Frage befasst, welche Rolle die Forschung respektive die Forscher:innen gegenüber den untersuchten Menschen einnehmen. Handelt es sich um eine Forschung, die um das Erfassen sozialer Realität bemüht ist, oder um eine, die jene Menschen beispielsweise in der Urteilsbildung oder Selbstermächtigung unterstützen sollte?[42] In dieser Umgangsweise kehrt das Dilemma der Kritik über den Umweg zurück, klären zu müssen, inwiefern Forschung kritisch sein muss.[43]

---

39 Vgl. bspw. Sedgwick 2003a.

40 Beispiele sind unter anderem Bruno Latours Ansatz des *Versammelns* (vgl. Latour 2007), Rita Felskis Begriff *Postkritik* oder die *Hermeneutik des Verdachts* (vgl. Felski 2015, S. 4ff.).

41 Vgl. bspw. Celikates 2009; Boltanski, Chiapello 2006; Bourdieu, et al. 1998.

42 Ein Beispiel für diesen Unterschied liefert Ulf Wuggenig in seinem Aufsatz *Paradoxe Kritik*. Dieser thematisiert die Differenz zwischen der eher forschend-deskriptiv arbeitenden Positionen Pierre Bourdieus und der Luc Boltanskis, welcher die gesellschaftliche Transformation stets vor die Erfassung sozialer Realität stelle (vgl. Wuggenig 2010).

43 Für eine weiterführende Erläuterung vgl. Wuggenig 2010 sowie Kapitel 2.2.2.

Von dieser Darstellung vergangener und aktueller Entwicklungen um *Kritik* will ich nun einige Dimensionen fixieren, die charakteristisch für die theoretische Auseinandersetzung mit dem Begriff sind.

2.2 Zur Dimensionalität von Kritik

Im Hinblick auf die Differenzierung und das damit verbundene Erodieren einer einheitlichen Bedeutung des Begriffes *Kritik* lassen sich die Herausforderungen erahnen, die Definitions- und Theoretisierungsbemühungen mit sich bringen. Zahlreiche meist miteinander unvereinbare Kategorisierungsvorschläge zeichnen kein einheitliches Bild, sondern drücken eher den Facettenreichtum von Kritik aus.[44] Allerdings drängt sich Rezipient:innen der Debatten der oben angeklungene Eindruck auf, dass diese Vorschläge stets etwas außer Acht lassen.

Im Ansinnen, Leser:innen ein begriffliches Repertoire zur Theoretisierung von Kritik an die Hand zu geben, auf das ich in den folgenden Kapiteln zurückkommen werde, liegt es nahe, sich diese Vielfalt zunutze zu machen. Ähnlich dem Vorgehen zum Begriff *Gefühl* in Kapitel 1. werde ich aus den Kritikdebatten heraus konzeptionelle Dimensionen clustern, über deren Relevanz unausgesprochenes Einvernehmen herrscht. Dabei will ich nicht behaupten, dass sich die Debatten auf solche fünf beschränken lassen; vor allem, da die folgenden Ausführungen vorwiegend durch eine Rezeption von Sozialtheorien und -philosophien der Kritik geprägt sind. Jede einzelne dieser Dimensionen – Subjekt, Objekt, Kriterium, Modus und Kontext – sowie ihr Zusammenhang untereinander kennzeichnen heterogene Differenzen, in die ich Einblick gebe und die punktuell im wissenschaftlichen Streit zutage treten. Um diese Differenzen zu entfalten, werde ich jede einzelne dieser Dimensionen mit weiterführenden Fragen anreichern, um auf diese mit unterschiedlichen Interpretationen von Kritik zu antworten und so deren Vielfalt und Ambivalenz aufzuzeigen. Ich räume ein, dass sich einigen Dimensionen mehr, anderen weniger Platz einräumen ließe; dass sie in anderer Weise verbunden werden könnten. Wie zuvor bereits anklang, geht es folgend jedoch nicht um einen Überblick zu Kritik. Das Vorgehen ließe sich vielmehr als ein Herausgreifen und aufeinander Beziehen unterschiedlicher Kritikauffassungen zusammenfassen, dem Bestreben folgend, einen *Ein*blick aus der gegenseitigen Negation unterschiedlicher Auffassungen zu ermöglichen. Es handelt sich – kurz gesagt – um eine Assemblage, die sich an den Differenzen um Kritik entfaltet.

44 Vgl. bspw. Jaeggi, Wesche 2013; Iser 2011; Gürses 2010.

2.2.1 Subjekt: Wer oder was kritisiert?

Unabhängig davon, ob es sich bei einer Kritik um eine verbale Artikulation, eine Handlung, ein Unterlassen oder eine Introspektion handelt – das als ›kritisch‹ Attribuierte bedarf eines die Kritik vollziehenden Subjektes. Bei diesem Subjekt nimmt Kritik ihren Ausgang. Das Subjekt der Kritik wird hier als die kritisierende Instanz verstanden.[45] Zwei Fragen schließen hieran an:

a) Wer oder was kann kritisieren?

Zunächst setzt das vorausgesetzte Subjekt den ideellen Rahmen für ein Kritikverständnis. Abhängig davon, ob beispielsweise ein *homo oeconomicus*, ein sozialdeterminiertes Subjekt oder ein biologisches Menschenbild angenommen wird, divergiert, was als Kritik gelten kann. Zuvor wurde beispielsweise dargelegt, dass sich ein sozialphilosophisches Grundverständnis von einem vernunft- und damit kritikbegabten Menschen hin zu dem eines segmentierten Subjektes entwickelte. Mit letzterem wurde Kritik als von dessen historischer, kultureller, leiblicher, psychischer Disposition abhängig verständlich.[46]

Ausdifferenzierungen solcher Art können über anthropozentrische Grenzen hinausführen: Transhumanismen und Posthumanismen legen es nahe, dass zusammen mit der Überwindung des Humanen auch eine entsprechende Kritikfähigkeit des Menschen überwunden wird.[47] Ein Beispiel liefert Rosi Braidottis Vorschlag der *Critical Posthumanities*. In diesem wird Subjektivität »re-defined as an expanded self, whose relational capacity is not confined within the human species, but includes non-anthropomorphic elements.«[48] Dabei geht ein kritisches Subjekt in

---

45 Vgl. Saar 2011, S. 356. Die Verwendung des Begriffes *Subjekt* impliziert bereits eine gewisse Setzung, wird dieser gegenüber Begriffen wie *Akteur:in*, *Person*, *Individuum*, *Selbst* vorgezogen. Einer bloß subjekttheoretischen Auffassung soll aber nicht das Wort geredet werden. Stattdessen will ich den Begriff *Subjekt* als einen möglichen Ansatzpunkt verstanden wissen, der dazu dient, sich den Kritikdiskursen mit offenem Visier zu nähern.

46 Bruno Latour erhob eine solche Fragmentierung zu einem seiner zentralen Argumente gegen das Projekt der Kritik und kritisierte, dass der »billige Trick« von Kritik gerade darin bestehe, verschiedene problematische Positionen funktional miteinander zu verschränken: »Darum kann man zugleich, und ohne den Widerspruch auch nur zu spüren, (1) bei allem, woran man nicht glaubt, ein Antifetischist sein […]; (2) ein verstockter Positivist bei allen Wissenschaften, an die man glaubt […] jeder kann sich sein Lieblingsgebiet aussuchen; und (3) ein kerngesunder, standfester Realist bei allem, woran einem wirklich liegt« (Latour 2007, S. 42). Latour zieht dabei nicht in Betracht, dass eine solche Fragmentierung für ein kritisierendes Subjekt im Besonderen sowie für (post-)moderne Subjekte im Allgemeinen charakteristisch sein könnte. Mit anderen Worten: Womöglich sind Menschen widersprüchlich, was sich wiederum in ihrer Kritik niederschlägt.

47 Vgl. Loh 2019, S. 20ff.

48 Braidotti 2019, S. 42.

einem ›Wir‹ auf, in dem »non-human agents, technologically-mediated elements, earth-others (land, waters, plants, animals) and non-human inorganic agents (plastic, wires, information highways, algorithms etc.)« miteinander in Beziehung potenziell kritisch sein können. Kritik stellt hier folglich keine bloß individuell-menschliche Fähigkeit dar.[49] Einer solchen Auffassung ähnelt die Bruno Latours, der in seiner Akteur-Netzwerk-Theorie unbelebten Dingen einen für ihn bislang vernachlässigten Platz in sozialen Konstruktionsprozessen einräumt und diesen – zusammen mit belebten Dingen – den Status von Akteur:innen zuschreibt.[50] Zugespitzt lässt sich anhand solcher Perspektiven fragen: Können Dinge bzw. Ensembles von Dingen Kritik üben?[51] Oder umgekehrt: Ist Kritik den menschlichen Lebewesen vorbehalten?

Solche Ansätze jüngeren Datums unterscheiden sich von denen eines adjektiven Gebrauchs des Wortes *Kritik*, der bereits die hippokratische Medizin prägte und sich auf die Ergebnisoffenheit eines Gesundheitszustandes bezog. Die Zuschreibung, dass etwas kritisch sei, bezeichnete demzufolge eine Situation, die in unterschiedliche Optionen geschieden war und für die sich zugleich eine Entscheidung aufdrängt (beispielsweise: ›Die Verhandlungen sind in einen kritischen Zustand geraten‹ oder ›Die Lage im Katastrophengebiet ist kritisch‹).[52] Der zentrale Unterschied zu post-anthropozentrischen Auffassungen von Kritik besteht darin, dass dieser klassische Gebrauch des Wortes den Akzent vorwiegend auf Menschen legt, die der Situation unterworfen sind. Menschen sind hier der Vielzahl anderer potenzieller Akteur:innen (zum Beispiel Steine, Kakteen oder Integralhelme) epistemisch und/oder moralisch nicht gleichrangig.

b) Von welcher subjektiven Position aus lässt sich kritisieren?

Im Vergleich zur vorherigen Frage geht es hierbei nicht um eine theoretisch-weltanschauliche Axiomatik, sondern um das daran anschließende Positionsverhältnis zwischen Kritiker:innen und dem, was sie kritisieren, dem Objekt der Kritik.[53]

---

49 Braidotti 2019, S. 51.

50 Vgl. Latour, Roßler 2007, S. 302ff. Um Bruno Latours Akteur-Netzwerk-Theorie (ANT) von ihrem Projekt der *Critical Posthumanities* abzugrenzen, erklärt Braidotti: »Latour dismissed the critical task of epistemology, in favour of the flat ontological equality of actors, which results in the very problematic move to reject the need for any theorization of subjectivity, thus undoing the possibility of a political project altogether« (Braidotti 2019, S. 42). Dass eben jene epistemologische Herangehensweise politisch – wenngleich nicht hinsichtlich der Rolle von Subjektivität – genutzt werden kann, zeigen dagegen Latours Engagement in den so genannten *Science Wars* oder sein Werk *Das terrestrische Manifest* (vgl. Latour 2018).

51 Vgl. Conradi, Muhle 2011, S. 313ff.

52 Stederoth 2011, S. 1347.

53 Ich verwende den Begriff *Position* folgend synonym zu dem des *Standpunktes*, der in einigen Kritikverständnissen Verwendung findet.

Diesem Nähe-Distanz-Verhältnis wende ich mich aus zwei Richtungen zu: Einerseits lässt sich der adäquate Abstand zwischen Subjekt und Objekt einer Kritik thematisieren. Sollte ein:e Kritiker:in die Nähe zum Objekt suchen, um Kritik kommunikativ und dem Objekt angemessen zu ermöglichen (vermag beispielsweise nur eine Gitarristin angemessene Kritik am Spiel von Kolleg:innen zu üben, wenn sie diese schon mehrfach hat spielen hören)?[54] Oder bedarf es notwendig der Distanz zum Objekt der Kritik, um sich diesem unbefangen anzunähern (wie im Fall eines Laienpublikums oder Jurors, für welche das Spielen genau dieser Gitarristin ein einmaliges Erlebnis darstellt)?[55] Ein alternativer Ansatz begreift Kritik nicht durch ein eindeutiges Nähe-Distanz-Verhältnis, da sich Kritiker:innen stets in einer Position verbindender Nähe *und* scheidender Distanz zum Objekt befinden.[56] Der alternative Vorschlag denkt diese subjektive Position zum Objekt dynamisch und argumentiert, dass sie sich im Vollzug der Kritik wandelt. Anstatt um die ideale Position geht es hier um ein fluides Positionieren, womit insbesondere dem Modus einer Kritik Aufmerksamkeit zukommt.[57]

Eine an das Nähe-Distanz-Verhältnis anschließende Kontroverse betrifft andererseits den sozialen Status, insbesondere von Intellektuellen als ›professionellen Kritiker:innen‹[58] – eine, die primär von eben jenen Intellektuellen geführt wird: Kommt Kritiker:innen ein epistemischer Sonderstatus zu, der ihnen den Zugang zum Kritisierbaren erst ermöglicht?[59] Oder nutzen Kritiker:innen solche Voraussetzungen zur Selbstautorisierung und/oder um sich von der Kritik der ›gemeinen Leute‹ abzusetzen?[60] Die Problematik, Kritik zu üben, ohne dabei eine privilegierende (und damit unkritische?) Position einzunehmen, fasst Sabine Hark für feministische Kritik im Wissenschaftsbetrieb treffend zusammen:

> »Wie also kritisches Wissen produzieren im Rahmen und innerhalb der Rationalitätsordnung einer Institution, deren Verdikte heutzutage zu den gesellschaftlich Mächtigsten gehören? In einer Institution zudem, die womöglich eher darauf zielt, existierende vergeschlechtlichte und rassisierte Machtrelationen sowie

54 Vgl. Walzer 1990, S. 46ff.

55 Vgl. Jaeggi, Wesche 2013, S. 9; Huber et al. 2007b, S. 7; Honneth 2000; Walzer 1990, S. 45.

56 Vgl. Vogelmann 2017b, S. 102f.

57 Vgl. Engel 2010, S. 77ff. Siehe folgend Kapitel 2.2.4.

58 Vgl. Massumi 2010, S. 337–339; Asad 2009, S. 53f.

59 Vgl. Boltanski 2010, S. 41f. sowie jüngst vgl. Bogner 2021, S. 74–91.

60 Vgl. Bröckling 2013b, S. 314. Weiterführend und in einer leicht anderen Akzentuierung ließe sich in diesem Zusammenhang auch fragen, wer Kritik (und ihre Effekte) schlussendlich verantwortet. Weiterführend zum Begriff *Verantwortung* vgl. Häseler 2019, insb. S. 25–48.

jene, die auf Nation, Klasse und geopolitische Positionierung, auf Kultur und Sexualität zurückgreifen, intakt zu halten statt diese zu verändern.«[61]

Nicht nur sozialkritische Ansätze und ihre Autor:innen stehen vor dieser Herausforderung, wollen sie nicht hinter ihr eigenes Kritikverständnis und dessen Anspruch zurückfallen.[62] Überall dort, wo sich Kritiker:innenpositionen institutionalisieren, lässt sich eine solche Problematik ausmachen. Dieser Umstand betrifft unterschiedliche Wirkungskreise – von der kolonialen Geschichte des europäisch-aufklärerischen Konstruktes *Kritik*, dessen Relevanz für nicht-westliche Kulturen zunächst fraglich ist;[63] über soziale Interaktion[64] bis hin zur Institutionalisierung in ganzen Kritikdomänen – wie etwa der Literaturkritik, über die Marcel Reich-Ranicki über mehrere Jahre regelrecht waltete.[65] Die Dominanz einer solchen Kritiker:innenposition zeigt sich einerseits im Privileg, überhaupt kritisieren zu können; andererseits etablieren Kritiker:innen wie Kant oder Reich-Ranicki, aber auch Chantal Mouffe oder Jürgen Habermas spezifische Modi des Kritisierens, die innerhalb ihres Wirkungskreises konsolidiert werden.[66]

Hinter dieser Kontroverse verbirgt sich eine noch grundlegendere Frage: Wie lässt sich überhaupt zu einer Position gelangen, von der aus Kritiker:innen, ob Professionelle oder Laien, ihre Kritik vorbringen können? Wie lässt sich Zugang erhalten, um als Subjekt einer Kritik zu gelten? Unter sozialsituativem Akzent stellt sich hier erneut die Frage danach, wer oder was überhaupt kritisieren kann. Eine mögliche Antwort, um zu einer Kritiker:innenposition zu gelangen, liefert beispielsweise Jacques Rancière: Für ihn besteht eine jede Ordnung des Sinnlichen (Polizei) auf

61 Hark 2009, S. 28f. Neben Sabine Hark macht Anika Thym mit dem Konzept multidimensionaler Hegemonieselbstkritik einen weiteren Vorschlag zur De-Hierarchisierung von Kritiker:innenpositionen (vgl. Thym 2019).

62 Vgl. Vogelmann 2017b, S. 104ff.

63 Vgl. Hostettler 2014, S. 81–83; Asad 2009, S. 46ff.

64 Vgl. Boltanski 2010, S. 46; van Dyk 2010, S. 44; Gürses 2010, S. 184ff. Für eine weiterführende Darstellung solch topologischer Kritiken sowie einem Vorschlag einer atopischen Kritik vgl. Gürses 2010, S. 184ff.

65 Vgl. Seel 2007, S. 22. Die Funktion prestigeträchtiger Literaturkritik wird in Martin Walsers Roman *Tod eines Kritikers* zum streitbaren Gegenstand (vgl. Walser 2011). Dessen Hauptfigur ist Marcel Reich-Ranicki nachempfunden und stellt damit selbst eine kritische Aufarbeitung von dessen Einfluss auf die deutsche Literaturlandschaft dar.

66 Vgl. Demirović 2010, S. 94f. Verkehrt man diese Perspektive auf privilegierte Positionen, dann lässt sich fragen, ob eine Position nicht auch zur Last des kritisierenden Subjektes werden kann. Beispielsweise könnte von Kritiker:innen eine gewisse Kritik erwartet oder gar verlangt werden. Grundlegender wäre noch ein Fall, der an Spivaks Ausführungen zur Witwenverbrennung erinnert, demzufolge Kritiker:innen nicht mehr nicht-kritisch sein können und Kritik ihr Dasein auszuzeichnen beginnt (vgl. Spivak 2008, S. 74f.).

dem Ausschluss eines ungezählten Restes. Erst in der Demonstration ihrer Gleichheit mit den Anteilhabenden wird es diesen Anteillosen möglich, als Subjekte *sichtbar* zu werden und so eine Kritiker:innenposition einzunehmen.[67]

2.2.2 Objekt: Was wird kritisiert?

Kritik existiert nur »im Verhältnis zu etwas anderem als [sich] selbst«.[68] Sie richtet sich stets auf ein Objekt, das nicht sie selbst sein kann. Kritik ist also referenziell oder nicht.

Kritik und das, was kritisiert wird, unterhalten eine ambivalente Beziehung: Einerseits affirmiert Kritik ihr Objekt, unterstreicht dessen Existenz und Anspruch, bringt es als Kritisiertes erst hervor; andererseits distanziert sich Kritik von ihrem Objekt, *teilt* es gegenüber einem (idealen) Anderen und ermöglicht aufgrund dessen ein *Urteil*.[69] Dieses Verhältnis gleichzeitiger Dissoziation und Assoziation zwischen Kritik und ihrem Objekt muss keinesfalls symmetrisch sein. Es kann zugunsten der Zerstörung des Objektes (negative, disruptive oder destruktive Kritik) oder dessen Veränderung (affirmative oder auch positive Kritik) neigen.

Dissoziation und Assoziation stehen außerdem in Verbindung zur Position von Kritiker:innen: »Nichts wünscht der Kritiker mehr, als dass das Kritisierte verschwindet. Verschwände es aber tatsächlich, was bliebe von ihm selbst?«[70] Weitere Spannungsfelder lassen sich auch hier ausmachen:

c) Was lässt sich kritisieren?

Zieht man die Ausdifferenzierung in diverse Bindestrichkritiken in Betracht (Literatur-, Kunst-, Theater-, Erkenntnis-, Ideologie-, Technologie-, Machtkritik und andere), wäre eine erste, zugespitzte Antwort: ›Alles‹. Ausgehend von einem weiteren Subjektverständnis, in dem jegliche belebten, wie unbelebten Dinge Subjekt oder Anteile eines Subjektes der Kritik sein können, sollte gleichfalls auch alles Objekt dieser werden können – selbst in dem Fall, dass es so etwas wie die Menschheit gar

67 Vgl. Rancière 2014, S. 55ff. Zwei Anregungen hinsichtlich der Position lassen sich diesen Überlegungen entnehmen: Zum einen thematisiert Rancière, wie ein Etwas zum Subjekt und dessen Geräusche zu Lauten werden. Anstatt Subjektivität vorauszusetzen, diskutiert er ihre Herausbildung. Zum anderen lässt sich Rancières Ansatz genuin kritisch lesen. Demzufolge ist Kritik nicht das, was von einer Position innerhalb einer Ordnung des Sinnlichen betrieben wird, sondern der Akt, eine solche Position erst einzufordern (vgl. Flügel-Martinsen 2019, S. 578).

68 Foucault 1992, S. 8.

69 Vgl. Jaeggi, Wesche 2013, S. 8.

70 Bröckling 2017, S. 384.

nicht gibt.[71] Entscheidend wäre hier das Kriterium, mit dem kritisiert würde. Wer aber würde dieses vorschlagen, woher sollte es stammen?

Verengt auf eine anthropozentrische Perspektive scheint es hingegen zumindest einer minimalen Relation zwischen Objekt und Subjekt der Kritik zu bedürfen, um von Kritik sprechen zu können. Das Objekt muss – mit anderen Worten – in der ideellen oder materiellen Welt des Subjektes auftauchen, um Kritik zugänglich zu werden. Damit stellt sich die weiterführende, erkenntnistheoretische Frage, die ich an dieser Stelle aufwerfen, aber nicht verfolgen kann: Was sind die Bedingungen und Grenzen eines solchen Auftauchens des Objektes der Kritik?

d) Was soll kritisiert werden?

Kritikkonzepte bestimmen das Objekt der Kritik abhängig von ihren Annahmen und Ausrichtungen in ganz unterschiedlicher, sich teils überschneidender Weise. Einige Beispiele verdeutlichen dies: In seiner *Kritik der reinen Vernunft* ist für Immanuel Kant das Erkenntnis- respektive das Vernunftvermögen das zentrale Objekt der Kritik. Kritik erfolgt bei Kant im Bestreben, die Grenzen eines solchen Vermögens auszuloten,[72] um im selben Zug eine Läuterung der Metaphysik voranzutreiben.[73] Kritik dient Kant, wie Michel Foucault schreibt, als Logbuch und Begrenzung des Vernunftgebrauchs.[74] Ähnlich argumentiert der kritische Rationalismus Karl R. Poppers: In seiner Erkenntnistheorie lassen sich ausschließlich Theorien zum Objekt von Kritik machen, die uns vorläufige Antworten auf unser Nichtwissen erlauben. Lässt sich eine Theorie nicht kritisieren, ist sie so lange nicht zulässig, bis das möglich wird.[75] Auffassungen wie die Kants oder Poppers zielen darauf, eine Norm oder ein Prinzip freizulegen und/oder aufrechtzuerhalten – ob qua Vernunftgebrauch oder Falsifikation.[76] Objekt von Kritik wird so stets das, was sich diesem Ziel der Begründung von Normen oder Prinzipien unterordnen lässt.

Einige Ansätze in der Tradition der Frankfurter Kritischen Theorie[77] würden dieser Ausrichtung nicht notwendigerweise folgen. Adorno betont in Rückbezug auf Hegels Dialektik, dass sich Kritik auf das gesellschaftliche Ganze zu richten

---

71 Vgl. Braidotti 2019, S. 35–38; Deleuze, Guattari 1977, S. 13ff.

72 Vgl. Stederoth 2011, S. 1349; Röttgers 1972, S. 29.

73 Vgl. Kant 2019, S. 13, 29f.

74 Vgl. Foucault 2005, S. 694.

75 Vgl. Popper 1982, S. 14; Popper 1979, S. 115ff.

76 Zu einer kritischen Kommentierung und Erweiterung des wissenschaftstheoretischen Kritikverständnisses Poppers vgl. Spinner 1982, insb. S. 10ff.

77 Interessant ist, dass die Kritische Theorie der Frankfurter Schule für sich eine große Schreibweise des Adjektivs *kritisch* reklamieren konnte. Wird das Adjektiv dagegen klein geschrieben, werden darunter gesellschaftskritische Ansätze im Allgemeinen verhandelt, zum Beispiel auch antirassistische, postmoderne oder feministische.

habe und damit schließlich sogar auf Kritiker:innen wie zum Beispiel Wissenschaftler:innen selbst, da diese Teil jenes Ganzen sind.[78] Objekt von Kritik sind hier also nicht – wie bei Popper – Theorien (verstanden als Ansätze der Problemlösung), sondern gesellschaftliche Phänomene. Deren Erforschung und Kritik fallen in einer Kritischen Theorie der Gesellschaft zusammen und dienen der Einrichtung einer »richtigen Gesellschaft«[79] – was Antwort auf die Eingangsfrage gibt. Dieses sozialwissenschaftliche Streben nach Kritik ist bei Adorno für ein demokratisches Zusammenleben fundamental: »Kritik ist aller Demokratie wesentlich. Nicht nur verlangt Demokratie Freiheit zur Kritik und bedarf kritischer Impulse. Sie wird durch Kritik geradezu definiert.«[80]

Einen verwandten Weg schlagen Pierre Bourdieus *Kritische Soziologie*[81] und die sich daraufhin formierende *pragmatische Soziologie der Kritik* ein,[82] die von der Entwicklung einer uniformen Kritiktheorie zugunsten einer kritischen Methodologie abkehren.[83] Der Forschungsgegenstand und das Objekt der Kritik kommen hierbei allerdings nicht zur Deckung wie in der Kritischen Theorie Adornos. Soziologische Forschung dient vielmehr als Wegbereiter einer Kritik durch die Beobachteten:

> »Die Mechanismen, die das Leben leidvoll und oft unerträglich machen, zu Bewußtsein zu bringen, heißt noch keineswegs, sie auszuschalten. Widersprüche sichtbar zu machen, bedeutet nicht, sie zu lösen. Aber bei aller Skepsis hinsichtlich der gesellschaftlichen Wirksamkeit soziologischer Botschaften kann man ihnen dennoch nicht jegliche Wirkung absprechen, eröffnen sie doch jenen, die leiden, einen Weg, ihr Leiden auf gesellschaftliche Ursachen zurückzuführen […].«[84]

Obwohl Boltanskis pragmatische Soziologie der Kritik im Vergleich zu Bourdieus Auffassung stärker an der Befähigung anstatt der Deskription interessiert ist – also einen gesellschaftskritischen Anspruch erhebt –[85] stellt sich bei beiden die Frage nach den Objekten von Kritik in ähnlicher soziologischer Weise: Was kann und wird auf welche Art und Weise von wem unter welchen Bedingungen kritisiert?

---

78 Vgl. Adorno 1979, S. 132ff.

79 Adorno 1979, S. 135, 143.

80 Adorno 2003, S. 788.

81 Vgl. Bourdieu, et al. 1998.

82 Vgl. Boltanski, Honneth 2013. Die *pragmatische Soziologie der Kritik* versteht sich als Weiterentwicklung und Lösung spezifischer inhärenter Probleme der *Kritischen Soziologie* um Pierre Bourdieu, unter anderem durch die Rückkehr zur Deskription von sozialen Situationen und die Überwindung der Kluft zwischen untersuchten Akteur:innen und Wahrheit sprechenden Soziolog:innen (Vgl. Boltanski 2010, S. 38ff. sowie weiterführend und kritisch kommentierend Wuggenig 2010).

83 Vgl. Boltanski, Honneth 2013, S. 82.

84 Bourdieu 1998, S. 825f.

85 Vgl. Wuggenig 2010, S. 106.

Was also soll kritisiert werden? Die Antwort auf diese Frage gibt einem Kritikverständnis eine Zielrichtung vor. Das zumindest lässt sich aus den angeführten drei Exempeln ableiten. Was banal klingt, erlangt dann Relevanz, wenn in wissenschaftlichen Analysen oder Debatten in aller Selbstverständlichkeit von Kritik gesprochen wird, ohne aber zu erklären respektive erklären zu können, was eigentlich an den jeweiligen Ansätzen kritisch sein soll. Nicht nur wird Kritik hierbei zu einem inhaltsleeren Platzhalter, was erneut auf das *Age of Criticism* verweist; vor allem verschleiern solche Auffassungen die impliziten Wertungen ihrer vermeintlichen Kritik, die mit der Wahl eines Objektes einhergeht – warum sollte denn auch genau dieses Objekt kritisiert werden?

2.2.3 Kriterium: Was ist ein Kriterium?

Neben dem Subjekt und dem Objekt von Kritik lassen sich in der Forschungsliteratur Differenzen zur Dimension des Kriteriums identifizieren. Ein Kriterium gilt als das werthafte Gegenstück zum Objekt der Kritik. In dieser Hinsicht handelt es sich bei Kritik um die Teilung zwischen Objekt und Kriterium respektive die Beurteilung durch Feststellung ihrer Differenz. Zwei sich widersprechende Deutungen des Kriteriums haben sich durchgesetzt:

Die eine besteht in der Interpretation eines Kriteriums als *Maßstab* der Kritik.[86] Dabei wird ein zumeist normativer Maßstab (beispielsweise demokratische Staatlichkeit) anhand verschiedener Kriterien (Partizipation, freie Meinungsäußerung, Grundrechte) sprichwörtlich an ein Objekt (die Republik der Philippinen) angelegt, um es zu vermessen und so zu beurteilen.[87] Oder um es hinsichtlich der sprachlichen Verwendung zu fassen: »Überall dort, wo kritische Bewertungen mittels skalarer Ausdrücke erfolgen (zum Beispiel mit Hilfe graduierbarer Adjektive), wird *Maßstabkritik* geübt.«[88] Ein Maßstab kann in zwei Varianten zum Einsatz kommen: Als *immanent* werden Kritiken bezeichnet, in denen ein Maßstab dem kritisierten Objekt entstammt. Bei immanenter Kritik wird das Objekt – gewissermaßen – an den eigenen Ansprüchen gemessen (zum Beispiel inwiefern ein Staat selbstgesetzte demokratische Grundwerte wie freie Meinungsäußerung gewährleistet). Die andere Variante besteht in *transzendenter Kritik*. Hierbei wird ein äußerer, heißt dem Objekt der Kritik nicht eigener Maßstab, an dieses angelegt (Ansprüche der internationalen Staatengemeinschaft oder die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte beispielsweise). Dieser Maßstab kann – mit Ausnahme des kritisierten Objektes –

---

86 Bei solchen Maßstabskritiken kann der Begriff *Maßstab* als Oberbegriff sowohl für ein einzelnes Kriterium sowie für eine Sammlung mehrerer verschiedener Kriterien herhalten.

87 Vgl. Stederoth 2011, S. 1347.

88 Reisigl 2019, S. 102 Herv. i. O.

jedweder Quelle entstammen, also sowohl dem Subjekt der Kritik als auch Dritten.[89] Immanente und transzendente Kritiken[90] stellen aber nicht notwendigerweise sich ausschließende Varianten dar. Für Dirk Stederoth zeigt sich anhand der Maßstabsmodelle von Kant, Hegel und Marx:

> »dass immanente und transzendente Kritik trotz ihrer polaren Entgegensetzung nicht ohne einander auskommen können, ja sich wechselseitig fordern, auch wenn sich diese Wechselseitigkeit, je nachdem von welchem Pol sie ausgeht, unterschiedlich gestaltet.«[91]

So vermag immanente Kritik einen Wertekanon wie demokratische Grundrechte fortwährend begründen und so zu erhalten, wohingegen sich durch transzendente Kritik bislang ausgeschlossene Werte erst erschließen lassen.[92]

Drei Problematiken setzen diese vorherrschende Interpretation des Kriteriums als Maßstab unter Spannung: *Erstens* scheinen die Attribute *immanent* und *transzendent* in der Rezeption multireferenziell. Sie kommen zumeist ohne weitere Erläuterung für diverse Bezugsgrößen zur Anwendung. Bezieht sich beispielsweise die Immanenz eines kritisierten Objektes auf die (soziale) Situation, die Immanenz des Sag- und Erfahrbaren, die Immanenz einer Institution wie der Wissenschaft oder gar eine Immanenz des Sozialen oder Gesellschaftlichen (in Abgrenzung zu einer nicht-wahrgenommenen physischen Außenwelt)? Beide Attribute weisen also eine Referenzproblematik auf, die sich insbesondere bei höherer Abstraktion dem Vorwurf aussetzen, die Grenze in ihrer Betrachtung nicht deutlich zu machen. *Zweitens* sind Maßstäbe in sich nicht notwendig konsistent. Damit ist zum einen gemeint, dass einige Abstände nur schwer quantifizier- und damit standardisierbar sind, beispielsweise gerechtes Handeln. Zum anderen mag sich das Verhältnis zwischen Maßstab und kritisiertem Objekt im Vollzug der Kritik verändern, beispielsweise indem das Objekt direkt oder indirekt auf den Maßstab rückwirkt und dieser ›angepasst‹ wird. *Drittens* reduziert eine Interpretation des Kriteriums als Maßstab eine Kritik auf einen Akt des Vermessens.[93] Maßstabskritiken stehen damit unter

---

89 Vgl. de Boer, Sonderegger 2012, S. 3; Stederoth 2011, S. 1354.

90 Es gilt zudem, das *Kriterium* und die *Position* von Kritiker:innen ins Verhältnis zu setzen, woraus sich ein spiegelbildliches Schema zum Unterschied zwischen Immanenz und Transzendenz ergibt. So kann das Kriterium Ausdruck der subjektiven Position von Kritiker:innen zu ihrem Objekt sein – zum Beispiel mag ich ein Unrecht kritisieren, von dem ich selbst betroffen bin oder das ich selbst bewirke; andererseits können die Kritiker:innenposition und das Kriterium getrennt sein. Es handelt sich dann um eine instrumentelle oder auch professionelle Anwendung das Kriteriums – wie im Falle von Richter:innen oder Juror:innen (vgl. Frage b).

91 Stederoth 2011, S. 1355f.

92 Vgl. Iser 2011, S. 142f.

93 Vgl. Reisigl 2019, S. 104f.

dem Verdacht, schwer oder nicht messbare, zumeist qualitative Bewertungen auszuschließen und im selben Zug Prinzipien und Ideale unkritisch zu etablieren, die ihrem Maßstab implizit sind.[94]

Eine alternative Interpretation des Kriteriums bieten Kritikauffassungen, in denen ein Subjekt sich oder Dritte qua Kritik aus beherrschenden, paternalistischen Strukturen befreit oder Möglichkeiten zur Befreiung aufzeigt. Kritik dient in dieser Interpretation also in erster Linie der Ermöglichung von Emanzipation anstatt der Urteilsbildung. Diese grobe Vereinfachung reicht aus, um die Momente zu identifizieren, in denen Kriterien eine Rolle spielen: Einerseits weisen solche Kritiken eine bestehende Ordnung und deren Kriterien (als Objekte der Kritik) zurück; andererseits legen sie alternative Kriterien frei. So geht es beispielsweise Adorno bei Kritik bzw. einer kritischen Sozialforschung um das Aufzeigen der Widersprüchlichkeit, anhand derer erst die Kriterien für eine »richtige Gesellschaft« offenbar werden.[95] Diese ist nicht der bestehenden Gesellschaft als abstrakte Utopie vorzugeben, sondern »entspringt aus der Kritik, also dem Bewußtsein der Gesellschaft von ihren Widersprüchen und ihrer Notwendigkeit.«[96] Solche negativen Kriterien sind den gesellschaftlichen Verhältnissen immanent und werden in einer kritischen Sozialforschung durch exemplarische Studien bewusst.[97] Auch an Michel Foucault anschließende Kritikverständnisse machen ein solches Moment deutlich: Kritik ist hierbei stets im Sozialen verortet. Durch Kritik wird eine regierende, immanente Ordnung des Sag- und Erfahrbaren zurückgewiesen, indem deren Grenzen genealogisch und experimentell ausgelotet und das Andere jener Ordnung freigelegt werden. Erst in dieser situativen Gratwanderung gelangt ein kritisierendes Subjekt zu einem neuen Kriterium für künftiges Handeln.[98] Es besteht folglich nicht in der einseitigen Zurückweisung einer bestehenden oder der Affirmation einer alternativen Ordnung, sondern leitet sich stattdessen aus einem Prozess des Kritisierens ab. Das Kriterium solcher Kritiken, so lässt sich zusammenfassen, zeigt sich also in ihrem Vollzug und ist somit nicht – wie in Maßstabskritiken – vor der Kritik leitend vorhanden.[99]

Allerdings zerren auch an solchen Interpretationen des Kriteriums einige Probleme: *Zunächst* mag man einwenden, dass an einem weiteren Punkt ein Kriterium zum Tragen kommt, und zwar in der Bewertung solcher emanzipativen Kritikformen selbst. Es lässt sich einwenden, dass solche Auffassungen emanzipative

94 Vgl. Vogelmann 2017b, S. 106.

95 Vgl. Adorno 1979, S. 139; Dahrendorf 1979, S. 146.

96 Adorno 1979, S. 139 Herv. F.M.

97 Vgl. Stederoth 2011, S. 1355.

98 Vgl. Foucault 1992, S. 11–15, 25–29. Weiterführend vgl. Sonderegger 2019; Butler 2013; Lorey 2008.

99 Vgl. Vogelmann 2017b, S. 104. Es handelt sich bei dieser Interpretation um eine grobe Vereinfachung. So ließe sich eine weitere Differenzierung zwischen disruptiven und emanzipativen Kritiken vornehmen (vgl. dazu Vogelmann 2017b, S. 102–104, 106–108).

Prozesse, wenn schon nicht zum Ziel der Kritik, so doch zum höchsten Gut erheben.[100] Kritik droht in diesem Fall zu einer eben solchen paternalistischen Struktur zu werden wie die, aus der mittels Kritik ein Ausweg gefunden werden soll.[101] *Zweitens* sind emanzipative Kritiken mit dem Problem konfrontiert, dass sie von denjenigen Strukturen aufgegriffen werden, gegen die sie sich initial richten. Eine interne Kritik an den Arbeitsbedingungen eines Unternehmens mag beispielsweise zu einem Überwachungs- und Optimierungstool zur Produktivitätssteigerung umgewandelt werden. Anstatt Emanzipation also zu initialisieren, beginnt Kritik jene Strukturen zu stabilisieren, langfristig gegen Transformation zu immunisieren und sogar zu innovieren. Das Entstehen eines solch ›neuen Geistes‹ analysieren Boltanski und Chiapello ausführlich. Sie legen dar, wie zunächst subversive Sozial- und Künstler:innenkritiken von einer kapitalistischen Ordnung aufgenommen wurden und ihren Einfluss sogar erweiterten.[102] Diese Deutungen des Kriteriums stellen schließlich *drittens* entsprechenden Praktiken zwar das theoretische Knowhow zur Verfügung, doch sind diese Theorien nach eigenen Ansprüchen überhaupt kritisch?

> »This […] raises at least question whether our own theoretical activity is part of an effort of critically reflecting our practices or whether we agree to the traditional idea of separating our theoretical activity from our critical endeavors.«[103]

Beide Auffassungen des Kriteriums stehen nicht nur für sich in Differenz, sondern pflegen auch miteinander ein widersprüchliches Verhältnis. Michael Hampe fasste beide Varianten hinsichtlich wissenschaftlicher Erkenntnis stereotyp zusammen: »Erneuerer und Obskuranten. Obskuranten versuchten, die Gewissheit zu sichern, und Erneuerer versuchten, Fortschritt zu produzieren.«[104] Während die Maßstabskritik einem Primat der Konkretion folgt, in der Kritik einem Objekt ein logisches

100 Vgl. Felski 2015, S. 9.

101 Vgl. Lorey 2010, S. 47.

102 Vgl. Boltanski, Honneth 2013; van Dyk 2010, S. 34ff.; Boltanski, Chiapello 2006.

103 Vogelmann 2017b, S. 109. Mir scheint sich an diesem Argument Vogelmanns eine gewisse Ähnlichkeit zur Position Latours aufzutun. Während Vogelmann für die Konsistenz zwischen Kritikkonzept und der Theoretisierung dieses Konzeptes argumentiert, problematisiert Latour die Selbstaffirmation und fehlende Konsistenz vorwiegend kritischer Theorien marxistischer und poststrukturalistischer Prägung (vgl. Latour 2007, S. 42ff.). Eine mögliche Gegenposition zu den Konsistenzpositionen findet sich bei Nicklas Baschek, wenn er seine Analyse von kritischer Systemtheorie und Postfundamentalismus mit dem Appell schließt: »Wirklich kritisch, ja befreiend wäre es, flexibel zu bleiben, ohne Rücksicht auf Vorheriges, auf die eigene Theoriensozialisation. Wir sollten Theorie machen wie Punk. Aus einem Gefühl der Aktualität heraus, auf den Punkt, ohne Rücksicht. Kritisch ist es, in diesen einen Text einhundert Prozent Überzeugung hineinzulegen, aktuell, bewegt, direkt. Und dann zu sehen, wohin diese einen trägt« (Baschek 2014, S. 505f.).

104 Hampe 2013, S. 361f.

Netz an Kriterien überwirft, wollen emanzipative Auffassungen von Kritik in dieses Löcher schneiden und Kriterien erst im Vollzug gewinnen.[105]

e) Welche Geltung können Kriterien beanspruchen?

Eine zweite Differenz überkreuzt sich mit der zwischen den verschiedenen Auffassungen des Kriteriums. Es betrifft die Geltung eines Kriteriums, die in zwei divergierende Richtungen neigt, gen Partikularismus oder gen Universalismus. Ein partikularistisches Kriterium ist eines, dass sich aus der jeweiligen Situation ableitet – aus der dynamischen Konstellation zwischen Subjekt und Objekt, aber auch dem jeweiligen Modus und Kontext einer Kritik. Diese Situationsgebundenheit verleiht einem Kriterium eine gewisse Flüchtigkeit; da es keine zwei identischen Situationen gibt, kann es auch keine Allgemeingültigkeit beanspruchen.[106] Dementgegen stehen Kritiken, die sich universeller Kriterien bedienen, um diese zu erhalten. Entsprechend tendieren solche Kritiken, ihre Kriterien oder den Zugang zu diesen auf Kosten einer möglichen Veränderbarkeit zu dogmatisieren.[107] Während zuvor bereits Immanuel Kant und Karl R. Popper als Repräsentanten eines solchen Universalismus benannt wurden, lässt sich für partikulare Kritikformen beispielsweise Judith Butler anführen.[108]

Diese Differenz zwischen universellem und partikularem Kriterium touchiert erneut den aporetischen Charakter von Kritik, auf den Röttgers hinweist.[109] Kritik bedarf eines minimalen Kriteriums, denn ohne ein solches würde es in den alltäglichen Praktiken zerfließen.

> »[T]he destruction of such forms necessarily relies on the construction of an ideal, of only an extremely thin one. It is this positive moment of critique, we would suggest, that opens any particular form of critique to the possibility of being criticised

---

105 Beide hier angeführten Interpretationen lassen sich heuristisch auch daran unterscheiden, dass erstere zu klären beanspruchen, ›was sein soll‹ (zu festigendes Kriterium) und ›was sein kann‹ (ausgesetztes Kriterium).

106 Das schließt jedoch nicht aus, dass Kriterien (insbesondere im Fall von Maßstabskritiken) frei von den Bedingungen der Situation sind und diesen ›angemessen‹ sein können oder gar müssen (vgl. Stederoth 2011, S. 1346ff.).

107 Vgl. insb. Walzer 1990, S. 45ff.

108 Vgl. Vogelmann 2017b, S. 103. Diese Differenz ließe sich durch die Verfahren der Ermittlung von Kriterien konterkarieren: Beispielsweise ließe sich Judith Butlers Kritikverständnis daraufhin befragen, inwiefern sie die Differenz zwischen Partikularismus und Universalismus über einen Umweg erneut eröffnet, indem sie ein bestimmtes Verfahren der Ermittlung von Kriterien universalisiert, diese Kriterien aber inhaltlich nicht weiter bestimmt.

109 Vgl. Röttgers 1972, S. 1ff. Allerdings bezieht Röttgers das Aporieargument auf Kritik in ihrer Gesamtheit, wogegen ich an dieser Stelle lediglich auf das Kriterium hinweise.

in its turn, delivering it to the turmoil of finite modes of thought that seek to prevail over the other.«[110]

Erstarren Kritiken hingegen zu Monolithen unanfechtbarer Werte, entledigen sie sich der Möglichkeit, an ihnen wiederum Kritik zu üben. Sie verhüllen ihre ideologische Annahme und begehen in den Worten Barthes die »Hauptsünde der Kritik«.[111]

Diese Differenz hinsichtlich der Geltung eines Kriteriums scheint hingegen in der Praxis ineinander zu verschwimmen, wie das Beispiel eines Theaterstückes zeigt. Dieses ließ sich ebenso nach den allgemeingültigen Kriterien professionellen Bühnenschauspiels (Bühnenbild, Umsetzung, Besetzung, Spannungsbogen) wie nach denen subjektiv-situativen Erlebens (Erwartungshaltung, Stimmung, schauspielerische Performance und andere) kritisieren. Die Kritik des Stückes ist in diesem Fall mit der Frage verbunden, wie die zur Anwendung kommenden Kriterien wem gegenüber ausgewiesen werden.

2.2.4 Modus: Auf welche Art und Weise vollzieht sich Kritik?

Der Modus der Kritik besteht in der Antwort auf die Frage, *wie* kritisiert wird. Im Modus sind die drei zuvor erläuterten Dimensionen, also Subjekt, Objekt und Kriterium, auf eine Art und Weise miteinander in Verhältnis gesetzt, die zu einem teilenden respektive beurteilenden Effekt zwischen dem Objekt und dem Kriterium führt. Beispiele solcher Kritikmodi können sein: Entzug, Interpretation, Deskription, Verhalten, Erziehen, Reflexion, Therapie oder Darstellung.[112]

Der Terminus *Kritik* stellt in diesem Zusammenhang den theoretischen Oberbegriff für jedwede Modi dar, die einen (beur-)teilenden, also *kritischen Effekt*[113] zei-

110 De Boer, Sonderegger 2012, S. 3.

111 Barthes 2016, S. 119.

112 Vgl. zum Modus *Entzug* Lorey 2008, *Interpretation* Walzer 1990, *Deskription* Reisigl 2019, *Verhalten* Butler 2017, *Erziehen* Adorno 1970, *Reflexion*, *Therapie* und *Darstellung* vgl. Wesche 2013.

113 Gegen diese Vorstellung erhob unter anderem Bruno Latour Zweifel und schlug vor, Kritik als einen multiplizierenden anstatt als einen subtrahierenden Vollzug zu verstehen, als das *Sammeln*. Damit glaubt er, eine Alternative zu etablierten und missbräuchlichen Kritikformaten vorzuschlagen, zu denen er die Dekonstruktion und die Diskursanalyse zählt. Anstatt Objekte fortwährend in ihre Bestandteile zu zerschlagen, werden Dinge von Belang (*matters of concern*) und die sie untersuchenden Perspektiven – unter anderem »Anthropologie, Philosophie, Metaphysik, Geschichte und Soziologie« – in eigens angelegten Arenen zusammengebracht. Latour will Kritik damit zugunsten »neuen positiven Metaphern, Gesten, Reflexen und Denkgewohnheiten […]« deuten, anstatt »naiven Gläubigen den Boden unter den Füßen wegzuziehen« (Latour 2007, S. 54–56). Latour scheint hierbei jedoch hinter seinem eigenen Anspruch zurückzubleiben, indem er die Differenz vernachlässigt, die zwischen den versammelten Dingen von Belangen zum Ausdruck kommt (vgl. Conradi, Muhle 2011, S. 317ff.).

tigen. Ein *kritischer Effekt* liegt dann vor, wenn eine Differenz zwischen Objekt und Kriterium festgestellt, aktiv gezogen oder nachvollzogen wird. Im Vergleich dazu beschreibt das *Kritisieren* das aktive Herbeiführen eines kritischen Effektes einem spezifischen Modus entsprechend.

f) Wie verbindet ein Modus Subjekt, Objekt und Kriterium?

Ich möchte auf zwei Tendenzen hinweisen, die miteinander in Differenz stehen und die sich heuristisch auf eine konstative und eine transformative Lesart bringen lassen.

In einer konstativen Lesart ist der Modus von Kritik der eines Ursache-Wirkung-Zusammenhangs, wobei sich die involvierten Dimensionen, also Subjekt, Objekt und Kriterium, nicht verändern. Sie sind statisch und lediglich vergleichend aufeinander bezogen.[114] Ausgangspunkt sind entweder das Subjekt als initiale:r Kritiker:in oder aber das Objekt der Kritik, welches als zu kritisieren gilt. Daraufhin wird das Objekt mit dem Kriterium, hier zumeist Maßstab, abgeglichen und so beurteilt. Dem Kriterium kommt also eine funktionale Rolle zu, es dient als Hilfsmittel des Vergleichs und damit der Urteilsfindung.[115] Wie wird hier also kritisiert? Kausale Kritiken stellen fest, was bereits zwischen Objekt und Kriterium angelegt war, sie urteilen über das Objekt, indem sie es mit dem Kriterium vergleichen. Ihr Modus ist – kurz gesagt – *konstativ*, da sich die involvierten Dimensionen nicht verändern und lediglich eine Differenz festgestellt wird.[116]

Dementgegen steht eine transformative Lesart. Eine solche Lesart geht davon aus, dass die Teilung respektive Differenz zwischen Objekt und Kriterium nicht vor dem Kritisieren virtuell angelegt ist, sondern im Kritisieren erst entsteht – zum Beispiel indem ein neues Kriterium erst durch die Wechselwirkung von Zurückweisung und Affirmation entdeckt wird. Auf diese Weise werden das Objekt und das Kriterium qua Kritisieren erst zu solchen *der Kritik* sowie das Subjekt zum:r Kritiker:in.[117] Kritik folgt dementsprechend keinem Modus, in dem die involvierten Dimensionen statisch miteinander in Beziehung stehen. In einer transformativen Lesart des Modus geht es vielmehr darum, wie der Vollzug von Kritik die Dimensionen – Subjekt, Objekt und Kriterium – verändert. Das macht den Modus dynamisch und *transformativ*.[118]

Der zentrale Unterschied zwischen beiden Lesarten besteht also im Einfluss, den ein Modus auf die anderen Dimensionen ausübt und den diese wiederum auf den Modus ausüben – starkes Subjekt, Objekt und Kriterium in der konstativen,

114 Vgl. Vogelmann 2017b, S. 102.
115 Vgl. Stederoth 2011, S. 1346f.
116 Vgl. bspw. Popper 1979, S. 120.
117 Vgl. bspw. Butler 2017, S. 202.
118 Vgl. bspw. Saar 2013, S. 261–265.

starker Modus in der transformativen Lesart. Empirisch lassen sich beide Lesarten entdecken – insbesondere dann, wenn sie an bestimmte Kritiker:innengestalten gebunden sind. Martin Seel folgend sind Richter ein Paradebeispiel für eine Urteile fixierende, konstative Lesart, während eine transformative Lesart insbesondere bei der Gestalt ausgeprägt ist, die er als Opportunisten bezeichnet:

> »Sein primäres Medium ist das eigene Sensorium für Dinge, die es noch nicht gibt. Sein primäres Ausdrucksmittel ist die gedankliche Improvisation – das Zur-Sprache-Bringen von Ereignissen, die es ihm wert erscheinen, über den Augenblick hinaus festgehalten zu werden.«[119]

Doch beschränkt sich der Modus nicht bloß auf die Dynamik zwischen den bereits bekannten Dimensionen. Stattdessen gilt es nach den Praktiken zu fragen, die erst zu einer Teilung respektive einem Urteil führen.

g) Was ist eine kritische Praxis?

Das Verhältnis von Modus und Praxis führt tief in das Feld der Praxistheorie und Teile der Ethik. Folgend sei also zumindest eine mögliche Deutung angeführt, die ich hier als Reflexionsfolie gebrauche, um das Verhältnis beispielhaft zu erläutern. Isabell Lorey untersucht in ihrem Beitrag *Versuch, das Plebejische zu denken* die Praxis des Exodus (des Aus- oder Entzugs), in dem sich die Plebejer auf den Heiligen Berg zurückzogen, um ihren Anteil an der republikanischen, politisch-rechtlichen Ordnung Roms einzufordern. Erst nachdem ihnen zwei Tribune zugestanden wurden, kehrten sie in die Stadt zurück.[120] Das Kollektivsubjekt (die Plebejer) verdeutlichen durch den Exodus die Differenz zwischen dem Objekt ihrer Kritik (die akuten Mitbestimmungsstrukturen Roms) und ihrem kriterialem Anspruch (mitbestimmen können). Der symbolische Exodus besteht wiederum aus verschiedenen Teilpraktiken: Die Koordination unter den Plebejern, der Auszug aus Rom, die Forderung der Tribune, gewissermaßen sogar ihre Abwesenheit in Rom (als eine Art Nicht-Praktik). Auf die Frage, wie in diesem Beispiel Kritik geübt wird, ließe sich nicht mit einer Aufzählung dieser Praktiken antworten. Etwas würde fehlen, der Modus. Dieser wäre dann adressiert, wenn die Praktiken daraufhin beschrieben würden, auf welche Art und Weise sie die Dimensionen von Subjekt, Objekt und Kriterium in Relation bringen. Entsprechend kann ebenso eine einzelne Praktik einen kritischen Modus aufweisen wie eine komplexe Ansammlung von Praktiken wie die im plebejischen Exodus.

Allerdings entstehen auch an diesem Beispiel und damit an der Frage nach kritischer Praxis Differenzen: *Erstens* existieren verschiedene Varianten, wie ein Modus und die entsprechenden Praktiken in Beziehung stehen können. Mindestens drei

---

119 Seel 2007, S. 25.

120 Vgl. Lorey 2008.

lassen sich identifizieren:[121] Eine erste, methodische Variante gibt ein gewisses Relationsverhältnis zwischen Subjekt, Objekt und Kriterium vor. Daher gibt es in diesem Fall nur einen einzigen Modus der Kritik und dementsprechend lediglich *die* Kritik als eine Praktik, als ein Verfahren oder eine Methode.[122] Eine zweite Variante hält dagegen ebenfalls an einem gewissen Modus fest, also an einem spezifischen Verhältnis zwischen Subjekt, Objekt und Kriterium, um von Kritik sprechen zu können. In diesem Fall ist Kritik jedoch keine bestimmte Praktik, sondern kann mit unterschiedlichen in Zusammenhang stehen, solange der vorgegebene Modus aufrechterhalten wird. Diese Variante ist typisch für professionalisierte Kritikdomänen wie der Herrschafts-, Literatur- oder Kunstkritik, in denen verschiedene Praktiken an einen kanonischen Modus des Kritisierens rückgebunden sind.[123] In der dritten Variante gibt es weder eine Einschränkung des Modus noch der Praktiken. Dem liegt die Überlegung zugrunde, dass verschiedene Modi eine kritische Wirkung entfalten können, was zur Folge hat, dass es nicht die, sondern eine Vielzahl potenzieller Kritiken gibt. Eine solche postkritische Auffassung steht vor der Herausforderung, das *Kritische* eigentlich erst belegen zu müssen, wenn es Praktiken oder Modi attributiv verliehen wird.[124]

Zweitens muss unklar bleiben, ob es sich bei kritischen Praktiken tatsächlich immer dann um Kritik handelt, wenn von ihr gesprochen wird. Ließe sich damit jedweder Praxis, ob begründet oder nicht, die Zuschreibung *kritisch* beifügen – womöglich auch dann, wenn die bislang erwähnten Dimensionen nicht vorhanden sind?[125]

Diese Vagheit wird *drittens* durch eine weitere flankiert: Kritik lässt sich abhängig von der Intentionalität von Kritiker:innen differenzieren – zwischen intentionaler Kritik, die erwartbar als kritisch gelesen wird, und einer akzidentellen Kritik, die von Dritten, aber nicht vom Subjekt der Kritik zugeschrieben wird. Beispielsweise vermag Schulschwänzen als kritische Verweigerung im Rahmen der *Fridays for Future*-Bewegung interpretiert werden, obwohl eine politische Kritik von einigen der vermeintlichen ›Kritiker:innen‹ nie intendiert war und sie bloß einen freien Vormittag wollten.

2.2.5 Kontext: Wie ist Kritik ausgerichtet?

Verbindet ein Modus Subjekt, Objekt und Kriterium einer Kritik, steht das Arrangement dieser vier Dimensionen wiederum unter dem Einfluss verschiedener Kon-

121 Diese drei Varianten machen in ihrem Verhältnis zueinander erneut den Prozess der Ausdifferenzierung von *Kritik* deutlich, den ich zuvor in Kapitel 2.1 dargestellt habe.

122 Vgl. Vogelmann 2017b, S. 102, 106f.; Stederoth 2011, S. 1346.

123 Vgl. Bröckling 2013b, S. 309.

124 Vgl. Raffnsøe 2017, S. 50ff.

125 Vgl. Bröckling 2017, S. 390.

texte, die einer Kritik eine gewisse Bedeutung zuschreiben und sie innerhalb des Kontextes orientieren. Kursorisch soll auf drei orientierende Kontexte eingegangen werden. Da sie in jeweils eigenständige Forschungsfelder führen und darin bereits in diverse Differenzen verwoben sind, verzichtet die folgende Darstellung auf übermäßigen Detailreichtum. Stattdessen stehen die widersprüchlichen und zugleich orientierenden Effekte solcher drei Kontexte auf die zuvor zusammengetragenen Dimensionen im Fokus.

h) Wie richten soziale Kontexte Kritik aus?

Diese Frage führt in verschiedene Felder der Sozialforschung und ist – wie bereits erwähnt – Thema in den Arbeiten von Bourdieu, Boltanski und den ihnen folgenden Soziolog:innen. Ich will an dieser Stelle zumindest zwei Aspekte hervorheben: *Dritte* und *soziale Normen*.

Dritte können Kritik als eigentliche Adressat:innen oder passives Publikum beeinflussen.[126] Zunächst lässt sich auch die vorausgesetzte Beschaffenheit solcher Dritter zur Disposition stellen (›Wer oder was gilt als Dritte?‹, ›Können unbelebte, physische Objekte Dritte sein?‹ und andere). Zur Illustration von menschlichen Dritten ausgegangen, können Dritte Adressat:innen einer Kritik sein, zum Beispiel in der Kritik an einer politischen Position (Vergemeinschaftung von Wohnraum), um sich einer Gruppe Dritter (FDP) zugehörig oder einer anderen Gruppe (die Linke) oppositionell zu zeigen. Kritik mag zudem der Instruktion dienen, also dem Zweck, bei ihren dritten Adressat:innen ein bestimmtes Verhalten hervorzurufen, zum Beispiel nachhaltige Kaufentscheidungen, die durch eine Konsumkritik angestoßen wurden.[127] Dritte können außerdem ein Urteil über die Adäquanz eines Kriteriums von Kritiker:innen abgeben und auf diese Weise eine gewisse Kontrollfunktion ausüben. In diesem Fall würde die Kritik selbst zum Objekt einer anderen Kritik. Dritte müssen schließlich nicht notwendig als Adressant:innen präsent sein, sondern nehmen als antizipierte Erwartung zum Beispiel dann Einfluss, wenn eine professionelle Filmkritik einer bekannten Leser:innenschaft veröffentlicht wird.

Eine Kritik ist zudem stets an ein Set sozialsituativer Normen hinsichtlich Zeit, Raum und Modus des Kritisierens gebunden, die Subjekt, Objekt und Kriterium miteinander in Beziehung setzen und auf einen gewissen Vollzug hin anordnen. Handelt es sich beispielsweise um einen Schüler:innenvortrag vor einer Klasse, dann ist Kritik zeitlich (nach dem Referat), lokal (im Klassenraum, sodass Blickkontakt möglich ist) sowie modal (abwechselnd positive und negative Anmerkungen zu vorab gesetzten Kriterien der Referatsbewertung) bedingt. Allerdings impliziert dieses Beispiel bereits ein reproduktives Verständnis von Kritik. Destruktive Varianten stellen die Gegenfrage: Wann ist eine inadäquate Zeit für kritische Praxis,

126 Vgl. Vogelmann 2017b, S. 102.

127 Vgl. Reisigl 2019, S. 96.

an welchen Orten ist eine Praxis unpassend und damit potenziell kritisch? Wenn Kritik transgressiv verstanden wird, dann entfaltet sie erst durch den Übertritt dieser Normen ihre Wirkung – beispielsweise in Besetzungen, Sitzblockaden, Verzögerungstaktiken oder – anhand des Referatsbeispiels – der Verweigerung von Kritik oder dem Ansprechen unerwünschter Kategorien. Solche Kritiken bergen ebenso das Potenzial für Gemeinschaftlichkeit wie zur sozialen Regulierung.[128]

i) In was für einem Verhältnis stehen Sprache und Kritik?

»Kritik ist eine hochgradig sprachliche Angelegenheit«, erklärt Martin Reisigl und unterbreitet eine linguistische Typisierung deutschsprachigen Kritisierens. Kritik findet demnach Ausdruck in jeglichen Typen von Sprachhandlung, darunter expressive (›Mist!‹), deklarative (›Hiermit lege ich meine Funktion nieder.‹) oder quaestive (›Stimmt das?‹).[129] Diese variationsreiche Sprache der Kritik ist in verschiedenen sozialen Handlungsfeldern anzutreffen und kann sowohl zum Erhalt (repressive Kritik) wie zur Veränderung (subversive Kritik) einer Ordnung beitragen.[130] Kritik drückt sich also ebenso in Sprache aus, wie Sprache als Grundlage diverser Kritikformen gilt.

Ein Ansatz wie der Brian Massumis schlägt dagegen vor, sich durch Kritik der sprachlichen Bedingtheit des Gesellschaftslebens (und damit auch der etablierten Modi der Kritik selbst) zu entledigen. Zwar wäre die von Reisigl vorgeschlagene Typisierung mit Massumi nicht gänzlich zu verwerfen; allerdings würde Massumi sie wohl als einen Diskurs kritisieren, der die Erfahrung des Kritisierens verstellt. Sprache zwänge der Kritik dann stets die ihr impliziten Urteile auf – insbesondere dann, wenn Reisigl Regeln schlüssiger Argumentation der Kritik ableitet.[131]

> »Ich denke, dass deswegen die Verbindung zu anderen, beweglicheren Dimensionen der Erfahrung verloren gehen. Andere Verfahren, die weniger mit Beherrschung und mit Beurteilung, sondern mehr mit affektiven Verbindungen und abduktiver Teilnahme arbeiten, werden nicht zugelassen.«[132]

Abduktion bezeichnet ein körperliches Empfinden, das noch nicht bewusst reflektiert wird.[133] Kritik ist für Massumi eine dynamische Evaluation einer sozialen Situation, an der wir körperlich-abduktiv teilnehmen. Bei einer solchen Evaluation handelt es sich jedoch nicht um eine statische Beurteilung, sondern um ein körper-

---

128 Vgl. Goffman 1975, S. 16ff.
129 Vgl. Reisigl 2019, S. 105ff.
130 Vgl. Reisigl 2019, S. 117.
131 Vgl. Reisigl 2019, S. 113.
132 Massumi, Manning, Weigel 2010, S. 37.
133 Vgl. Massumi, Manning, Weigel 2010, S. 33.

lich empfundenes Ausleben der Situation jenseits aller Worte.[134] Kritik geht somit nicht in einer sprachlichen Typisierung auf, sondern mag auch im Entziehen aus einer sprachlichen Ordnung liegen – bei Massumi sogar der sprachlichen Ordnung der Kritik selbst.[135]

j) Wie richten historische Kontexte Kritik aus?

Schließlich ist Kritik in ihren Modi historisch variabel.[136] Kritik besitzt nicht nur ideengeschichtlich, sondern auch als vollzogenes Kritisieren eine Historie, die sie prägt – seien es Kritiken der Frauenbewegungen, postkoloniale Kritiken, Wissenschafts- oder Literaturkritiken.[137] Der historische Kontext, so selbstverständlich es auch klingen mag, bedingt die sozialen und sprachlichen, aber auch die hier nicht weiter ausgeführten kulturellen und geographischen Orientierungen von Kritik. Die Ausdifferenzierung von Kritik seit dem 16. Jahrhundert[138] und die damit verbundene Entleerung des Terminus ist hierfür ein Beispiel, an denen sich auch geographisch-kulturelle Verschiebungen beobachten lassen:

> »Die Orte der Kritik haben sich verlagert. Sie sind nicht mehr allein in unangreifbaren Institutionen oder Disziplinen aufzufinden, sondern entstehen innerhalb verschiedener Konstellationen und werden durch wechselnde Agenten immer wieder neu vertreten.«[139]

Diese historischen Ausrichtungen wurden zudem selbst zum Objekt von Kritik – wie beispielsweise im Fall der *Kritik der politischen Ökonomie* von Karl Marx. Die Kritik der politischen Ökonomie war Ausdruck und wollte zugleich Arznei für die historische Situation der bürgerlichen Gesellschaft sein, in der ein ausbeuterisches, ökonomisches Denken die Freiheitsberaubung ganzer Klassen in aller Selbstverständlichkeit (bzw. in Fetischismus) vorantrieb.[140]

Alle drei Kontexte geben Kritik eine gewisse Ausrichtung, orientieren sie sozial, sprachlich sowie historisch-kulturell. An dieser Stelle entfaltet sich aber auch die zentrale Differenz hinsichtlich der Kontexte von Kritik: Ist Kritik das Produkt dieser verschiedenen, sich teils widersprechenden Einflüsse? In diesem Fall wäre Kritik nicht mehr als ein bloßes historisches Oberflächenphänomen. Oder mag es andererseits gerade Kritik sein, die sich der eigenen strukturellen Bedingtheit erwehrt?

---

134 Vgl. Massumi 2010, S. 338.
135 Eine ausführliche Darstellung von Massumis Kritikverständnis findet sich in Abschnitt 3.5.
136 Vgl. bspw. Jaeggi, Wesche 2013; Stederoth 2011.
137 Vgl. Karl 2016; Hampe 2013; Asad 2009; Neuhaus 2004.
138 Vgl. Röttgers 1982, S. 651ff.
139 Huber et al. 2007b, S. 9.
140 Vgl. Marx 1983, S. 34ff.

Kritik würde dann zu einer der treibenden Kräfte sozialer, sprachlicher und historisch-kultureller Veränderung.

2.3 Zur Assemblage der Kritik – Zwischenfazit

Was ist nun aber eigentlich Kritik? Nachdem bislang keine konzeptionelle Antwort gegeben und stattdessen Einblick in Differenzen, Widersprüche und Interpretationsmöglichkeiten zu den unterschiedlichen interdependenten Dimensionen von Kritik geboten wurde, drängt sich diese Frage wohl mehr denn je auf. Die erwartete Antwort kann nur eine unbefriedigende sein:

Einerseits ließe sich der Pfad einer definitorischen Fixierung des Begriffes *Kritik* einschlagen. Dieser Pfad ist ein sich verengender, bedingt er eine ideologische Positionierung und das Entstehen klarer Ränder (›Was ist nicht *Kritik*?‹, ›Wo ist sie nicht zu finden?‹ und andere). Problematisch wird eine solche Position dann, wenn ebendieser ideologische Gehalt in Vergessenheit gerät[141] und beispielsweise etymologische Spurensuchen zur Begründung einseitiger Definition missbraucht werden. Wie zu Anfang des Kapitels problematisiert, führte dieser Pfad zu etlichen, nebeneinander existierenden Konzepten und Definitionen von *Kritik*.

Kritik als letztlich undefinierbar auszuweisen wäre in gleicher Weise zu kurz gegriffen. Immerhin wird *Kritik* definiert, nimmt praktisch Gestalt an und steht im Zentrum unterschiedlicher sozialphilosophischer Diskurse des *Age of Criticism*. Kritik ist eben gerade aufgrund ihrer fehlenden Letztbegründung Gegenstand wissenschaftlicher, politischer und auch alltäglicher Kontroversen und Bestimmungsversuche. Diese Feststellung macht Kritik zumindest zu einem historischen und politischen Begriff.

Es ist diese Beobachtung, die einen klassischen Überblick im etymologischen oder disziplinären Sinne an seine ideologischen Grenzen treibt. Anstatt also positiv zu erklären, was Kritik ist, habe ich in diesem Kapitel gezeigt, was Kritik sein kann. Es ging darum, Kritik negativ zu umreißen – aus ihren Differenzen und den an diesen entstehenden Kontroversen heraus. Für die nachfolgende Untersuchung bietet ein solches Vorgehen den Vorteil, den darin behandelten Ansätzen kein Kritikverständnis aufzubürden und sie dadurch ggf. als ›unkritisch‹ zu negieren. Es erlaubt mir stattdessen, die jeweiligen Kritikauffassungen mit Hilfe der dargelegten Dimensionen in ihrer Spezifik zu verstehen und mit anderen vergleichbar zu machen. Zudem helfen einige der dargestellten Kontroversen als Referenzpunkte für eine weitere Beschäftigung mit Kritik.

Bei diesem Kapitel handelt es sich insofern um eine Assemblage, eine freie Ansammlung an Auffassungen, welche durch die fünf wiederauftauchenden Dimen-

141 Vgl. Barthes 2016, S. 119.

sionen – Subjekt, Objekt, Kriterium, Modus und Kontext – sowie den Fokus auf deren Differenzen eine gewisse Systematik erhält. Wie darlegt wurde, sind die ersten drei erwähnten Dimensionen über den Modus miteinander verschränkt und eingebettet in Kontexte, die einer Kritik (oder einem Kritisieren) eine Orientierung weisen. Meine Assemblage beansprucht weder diese fünf Dimensionen noch die in diesen erwähnten Perspektiven vollständig oder in korrekter Weise angeordnet zu haben. Ich will an dieser Stelle keine letztgültige Erfassung des Begriffes suggerieren. In Ablehnung dessen besteht hingegen der ideologische Standpunkt dieses Kapitels; denn offen mit dem eigenen ideologischen Standpunkt umzugehen, wie Barthes es uns zum Auftakt dieses Kapitels mit auf den Weg gab, bedeutet, offen für die Widerspenstigkeit eines Forschungsgegenstandes wie Kritik zu sein. Womöglich müssen wir diese Widerspenstigkeit, ja Kritik in ihrer theoretischen Gänze aufs Spiel setzen, wenn wir sie nicht der völligen Bedeutungslosigkeit eines *Age of Criticism* preisgeben wollen.

3. Kritiken politischer Gefühle

Lassen sich Gefühle kritisieren? Womöglich ist diese Frage manchen eine widersinnige. Immerhin scheinen sich Gefühle entweder als Quell der Irrationalität einer rationalen Kritik zu entziehen oder es haftet ihnen etwas Natürliches an, dem mit Vernunft oder Logik nicht beizukommen ist.[1] Vielleicht ahnen andere folgenschwere Konsequenzen hinter dieser Frage: Was würde aus Liebe und Hoffnung, wenn eine Kritik sie zu ihrem Objekt machte? Was würde aus dem Bauchgefühl, das uns ein richtiges Handeln spüren lässt? Lassen sich Gefühle also kritisieren? Aus diesen Perspektiven muss die Antwort offensichtlich unisono ›nein‹ lauten.

Mit ›ja‹ wird hingegen vermutlich eine andere Frage zum Zusammenhang von *Kritik* und *Gefühl* beantwortet: Ist Kritik durch Gefühle bedingt? Alltagsverständlich scheint es evident, dass menschliches Handeln stets *auch* gefühlt wird – so eben auch das Kritisieren. Plötzlich scheinen die Gefühle – wie noch in der ersten Verwendung – für unseren Vernunftgebrauch keine Zumutung mehr zu sein;[2] der Dualismus zwischen Rationalität und Irrationalität löst sich dann ebenso schnell auf wie der zwischen Natur und Kultur. Oder er wird dermaßen komplex, dass wir uns umfassender Definitionsbestrebungen zugunsten einer phänomenalen Beschreibung entledigen.[3]

Kritik *an* Gefühlen wirkt widersinnig, während Gefühle offensichtlich Kritik bedingen – bezieht man diese Feststellungen aufeinander, so scheinen sie sich gegenseitig zu negieren. Die Kritik an Gefühlen wird einerseits umso schwieriger, wenn Gefühle zur Bedingung des Kritisierens selbst werden; andererseits erhält eine ›erfolgreiche‹ Kritik an Gefühlen eine Konnotation rationaler Gefühllosigkeit. Was in diesem widersprüchlichen Verhältnis zwischen *Gefühl* und *Kritik* nachwirkt, sind geschichtsträchtige und diskursmächtige Auffassungen von Kritik – als rationaler Urteilsfindung – und Gefühl, als stets störende, aber zutiefst menschliche Irrationalität.[4]

---

1 Vgl. de Sousa 2011, S. 188.

2 Vgl. de Sousa 2016, S. 24.

3 Vgl. bspw. Ahmed 2014b; Cvetkovich 2012.

4 Vgl. unter anderem Penz, Sauer 2016, S. 21ff.; de Sousa 2016, S. 40ff.; Walzer, Wördemann 1999, S. 88.

Mit dem dritten Kapitel setze ich an diesem Widerspruch an, indem ich mich dem Theorie- und Forschungsfeld der *Kritiken der Gefühle*[5] widme. Diesem lassen sich unterschiedliche Auffassungen einer möglichen Verbindung zwischen *Kritik* und *Gefühl* entnehmen.[6] In Rückbezug auf die Fragestellung dieser Arbeit interessiert mich, welche Ansatzpunkte dieses Theorie- und Forschungsfeld für einen kritischen Umgang mit politischen Gefühlen bietet. Hierzu untersuche ich sechs Ansätze, die Gefühle in ihrer Politizität ernst nehmen, wodurch sie gewissermaßen ein Subfeld zwischen den Kritiken der Gefühle bilden.[7] Ich spreche daher bei den sechs zu untersuchenden Ansätzen von *Kritiken politischer Gefühle*.

Als analytische Differenzierungshilfe meiner Untersuchung dient die Begriffskomposition *Kritik der Gefühle*, die zwei Lesarten nahelegt. Die Lesart im *genitivus objectivus* verweist darauf, wie Gefühle – ob als leiblich gespürte Gefühlserfahrungen oder abstraktes Narrativ – zum Objekt von Kritik werden. Es handelt sich dabei um eine Kritik *an* Gefühlen, auf die auch die erste der oberen Fragen anspielt. Die komplementäre Lesart von Kritik der Gefühle im *genitivus subjectivus* macht dagegen auf die zweite Frage aufmerksam und umfasst, wie Gefühle je nach Ansatz motivational, modal oder auch performativ in Kritik zum Ausdruck kommen. Der doppelte Genitiv hilft zu thematisieren, auf welche Weise ein Ansatz jeweils beide Begriffe miteinander in Verbindung setzt und was er dadurch dem geschilderten Widerspruch zwischen beiden Verbindungsweisen entgegenzuhalten vermag. Weder die in diesem Kapitel versammelten Theorien noch mein eigenes Forschungsvorhaben zielen also darauf, Gefühle dadurch abzuwerten, dass sie lediglich zum Objekt von Kritik werden. Stattdessen werde ich zeigen, dass Kritiken der Gefühle

---

5 Ich verwende hier bewusst den Plural Kritik*en* der Gefühl*e*. Ich werde folgend ausführen, dass sich verschiedene mögliche Verbindungen zwischen *Kritik* und *Gefühl* herstellen lassen, wovon die hier zu untersuchenden Kritiken politischer Gefühle nur eine mögliche Variante darstellen.

6 Die Voraussetzungen dazu wurden in den beiden vorherigen Kapiteln geschaffen: Ich habe dargelegt, dass *Gefühl* – als vorgeschlagener Oberbegriff – seit der Antike entlang von drei Dimensionen theoretisiert wird, die auch die zentralen Arbeitsfelder universitärer Philosophie darstellen könnten. Demgegenüber differenzierte sich *Kritik* seit ihrer Renaissance durch die Autor:innen der Aufklärung von einem intellektuellen Handwerk in verschiedene Domänen bis in das Alltagsleben hinein aus. Vor diesem Hintergrund zeigen sich diverse Differenzen, die sich in mindestens fünf Dimensionen von Kritik clustern lassen. Beide Kapitel behandelten die Ambivalenz in der Theoretisierung von *Gefühl* und *Kritik* und stellten dar, wie die beiden jeweiligen Begriffe als bedeutungsleere Zentren wissenschaftlicher Ausdeutung und wechselseitiger Differenz fungieren. Die beiden Kapitel zeigen beispielhaft für den Rest dieser Schrift die theoretisch-terminologische Offenheit, durch die Ansätze erschlossen werden können, die teils unterschiedlichen Logiken folgen.

7 Für eine weiterführende Eingrenzung dieses Subfeldes im Theorie- und Forschungsfeld der Kritiken der Gefühle vgl. das nachfolgende Kapitel 3.1.

von Bedeutung sind, gerade weil sie sich einer solchen Trennung konzeptionell wie performativ entledigen oder sich sogar direkt gegen diese richten.[8]

Ich werde wie folgt vorgehen: Zunächst umreiße ich die jeweilige Theorie in wesentlichen Zügen. Bei einigen dieser Darstellungen handelt es sich um textnahe Lektüren ausgewählter Schriften – wie beispielsweise bei den Unterkapiteln zu Eva Illouz' oder Eva K. Sedgwicks Auffassungen. Andere sind hingegen Destillate verschiedener Schriften – wie im Fall von Michael Walzer oder Brigitte Bargetz. Am Ende einer jeden Darstellung fasse ich die jeweilige Theorie knapp zusammen und greife dafür auf die Dimensionen zu *Gefühl* aus Kapitel 1. und denen zu *Kritik* aus Kapitel 2. zurück. Auf jede Darstellung einer Theorie folgt eine Untersuchung, die sich an vier Fragen orientiert (3.2 bis 3.7): Zum einen will ich die politisch-wissenschaftliche Aus- und Zielrichtung der jeweiligen Theorie eruieren, also fragen, *was die jeweilige Theorie will* (I). Diese Formulierung spielt bewusst nicht auf die Intention der jeweiligen Autor:innen an, sondern auf die Eigenständigkeit und Wirksamkeit von Theorien – ein Akzent, das den Studien Sedgwicks und Vogelmanns entlehnt ist.[9] Im Anschluss thematisiere ich entlang des doppelten Genitivs, *wie ›Kritik‹ und ›Gefühl‹ in dieser Theorie aufeinander bezogen werden* (II). Nicht jede der angeführten Auffassungen verwendet genau diese beiden Begriffe, es werden auch andere oder erweiterte Varianten genutzt. Beispielsweise spricht Didier Eribon von *kritischem Denken* und Michael Walzer von *Gesellschaftskritik*. Wie in den beiden vorherigen Kapitel begründet, nutze ich die Begriffe *Kritik* und *Gefühl* also bedeutungsoffen, um auf die spezifischen Auslegungen der einzelnen Ansätze eingehen zu können. Drittens will ich fragen, *welche Widerstände die jeweilige Theorie als eine Kritik politischer Gefühle birgt* (III). Mit *Widerständen* möchte ich allerdings weniger auf den politisch-aktiven Gebrauch des Begriffes anspielen. Mir scheint, *Widerstände* beschreibt am besten die Erfahrungen der Blockade, Irritation oder auch Renitenz, die mich im Verlauf der Lektüren affizierten. Es handelt sich um Probleme, Widersprüche oder Lücken, die sich mir in der Rezeption der Ansätze auftaten und an denen diese potenziell weitergetrieben werden können. Viertens erläutere ich, *welche besonderen Anregungen die jeweilige Theorie als Kritik politischer Gefühle für die Entwicklung eines eigenen Ansatzes bietet* (IV). Dafür beziehe ich mich nicht nur auf die theoretisch-praktischen Stärken eines Ansatzes, sondern auch auf einzelne Theoriebausteine, Fragen oder besagte Widerstände. Die Erkenntnisse meiner Untersuchungen werden schließlich im Kapitel 3.8 tabellarisch zusammengefasst. Diese Übersicht soll der Diskussion von vier *Impulsen* im vierten Kapitel dienen, die aus der vergleichenden Gesamtschau der behandelten Theorien erwächst.

Um das Theoriefeld der Kritiken politischer Gefühle zu untersuchen, gilt es aber zunächst die Auswahl der Untersuchungsgegenstände zu erläutern. Wie ich folgend

---

8 Vgl. Neumayr 2007a, S. 14f.

9 Vgl. Vogelmann 2022, S. 540ff.; Sedgwick, Frank 2003.

darlege, unterscheidet die sechs ausgewählten Theorien im Vergleich zu anderen Verbindungsversuchen beider Begriffe, zu anderen Kritiken der Gefühle, ein spezifischer Bezug zu Politik und dem Politischen.

3.1 Zu Auswahl und Eingrenzung des Theoriefeldes der Kritiken *politischer* Gefühle

Bevor ich das Feld der Kritiken politischer Gefühle durch die Analyse ausgewählter Theorien zusammentrage, will ich einige Eingrenzungen vornehmen und begründen, warum ich von Kritiken *politischer* Gefühle spreche. Ich werde also zunächst die Auswahl der sechs Ansätze, die ich in diesem Kapitel untersuche, begründen und sie durch einen inhaltlichen Vorgriff von anderen Zugängen abgrenzen, die *Kritik* und *Gefühl* aufeinander beziehen. Anschließend beziehe ich die herausgearbeiteten Tendenzen auf die Politikbegriffe, die in *radikalen Demokratietheorien* diskutiert werden.

Die Auswahl der Ansätze sowie die vorliegende Arbeit in ihrer Gänze basieren auf der Annahme, dass eine theoretische Verbindung zwischen *Gefühl* und *Kritik* keinen Widerspruch darstellt, also theoretisch-konzeptionell möglich ist.[10] Damit grenzen sich die hier behandelten Ansätze von denjenigen ab, für die Gefühle nicht durch Kritik zugänglich sind und in deren Vollzug sie eine Hürde darstellen, beispielsweise indem Gefühle eine logische respektive rationale Urteilsfindung qua Kritik erschweren.[11] Zudem habe ich die Beiträge ursprünglich danach ausgewählt, dass sie eine Theoretisierung der Verbindung beider Begriffe erkennen lassen. Es handelt sich also insofern um Theorien, konzeptionelle Vorschläge des *Sprechens über* das Verhältnis von *Kritik* und *Gefühl*. Es ist mir wichtig, diesen Umstand zu betonen, da eine Vielzahl von Analysen, Praktiken und Interventionen existieren, die gefühlskritisch operieren und sich entsprechend verstehen, hier aber nicht Thema sein werden.[12]

Die hier vorgestellten Ansätze stimmen mindestens in einer von zwei Aussagen überein: ›Gefühle lassen sich kritisieren‹ oder ›Kritik vollzieht sich gefühlt.‹ Diese Arbeitshypothese einer einander nicht negierenden, konzeptionellen Verbindbarkeit zwischen *Kritik* und *Gefühl* eröffnet den Raum sowohl für empirische Forschungsarbeiten als auch, wie ich es folgend tun werde, für Theoriebildungen. Axiomatisch auf dieser Arbeitshypothese aufbauend werde ich untersuchen, wie die aus-

---

10 Vgl. de Sousa 2016, S. 56f.

11 Vgl. Vogelmann 2017b, S. 102; Stederoth 2011, S. 1346.

12 Insbesondere in feministischer Tradition ist die Verflechtung von *Kritik* und *Gefühl* mehrfach indirekt Thema einzelner Studien geworden. Beispielsweise in: Mixa et al. 2016; Penz, Sauer 2016; Ahmed 2014b; Baier et al. 2014; Cvetkovich 2012; Mixa, Vogl 2012; Berlant 2011; Huber et al. 2007a; Neumayr 2007b.

gewählten Theorien eine solche konzeptionelle Verbindung herstellen, welche Zielrichtung sie dabei verfolgen und welche immanenten Widerstände sie sich damit einhandeln.

Ausgehend von meiner Arbeitshypothese habe ich sechs Ansätze ausgewählt. Es handelt sich um zeitgenössische Theorien, die maximal bis in die 1980er Jahre zurückreichen und von denen einigen in ihren Forschungsbereichen der Status ›moderner Klassiker‹ zukommt.[13] Konkret behandele ich die folgenden sechs Theorien:

- Die *verbunden-interpretative Gesellschaftskritik* Michael Walzers,
- die *postnormative Kritik authentischer Gefühle* von Eva Illouz,
- das *kritische Denken* Didier Eribons,
- die *affirmative Kritik* Brian Massumis,
- das *Reparative Lesen* Eve Kosofsky Sedgwicks und
- die *kritisch machtsensible Affekttheorie* von Brigitte Bargetz.

Über die Grundannahme einer theoretischen Plausibilität von Kritiken der Gefühle hinaus zeichnen sich die sechs ausgewählten Theorien durch zwei ihnen implizite, diskursiv-konzeptionelle Tendenzen aus, die sie zu unterschiedlichem Grad prägen. Durch diese beiden Tendenzen bilden sie im Forschungsfeld der Kritiken der Gefühle ein eigenes (Sub-)Theoriefeld, das ich in dieser Arbeit als das der *Kritiken politischer Gefühle* bezeichne:[14]

(I) Bei den nachfolgend untersuchten Kritiken der Gefühle handelt es sich um *politisch-sozialtheoretisch fundierte* Theorien, was insbesondere in einer konzeptionellen *Distanz(-ierung) zu psychologischen Zugängen* zu *Gefühl* und *Kritik* Ausdruck findet. Diese Tendenz zeigt sich an den folgenden Faktoren:

Zunächst knüpften die sechs Ansätze ideengeschichtlich an Konzepte, Theorien oder Diskurse an, die nicht in psychologischer Tradition stehen, folglich nicht mit

---

13 Dieser Vorzug jüngerer gegenüber älteren Ansätzen ist nicht nur meinem persönlichen Interesse geschuldet. Ein theoretisches Argument, welches im Verlauf meiner Untersuchung an Schärfe gewinnen wird, liegt der Auswahl zugrunde. Es lässt sich gerafft auf die folgende Überlegung bringen: Wenn Theorien nicht nur politische Gefühle zum Gegenstand haben, sondern zugleich Produkte ebendieser affektiven, politischen und sozialen Immanenzverhältnisse sind, dann liegt es um der Aktualität der Suche nach einem kritischen Umgang mit politischen Gefühlen willen nahe, Kritiken der Gefühle zu untersuchen, die sich auf zeitgenössische politische Gefühle beziehen.

14 Zur Identifikation und Eingrenzung anderer solcher Subfelder der Kritiken der Gefühle bedarf es weiterer Forschungsbemühungen. Vermuten lassen sich eigenständige konzeptionelle Strömungen in anglosächsischen Moraltheorien (vgl. Brandt, Smith 2010) und der klassischen Psychoanalyse (vgl. bspw. Freud 1900, S. 100–126). Zudem wäre zu eruieren, inwiefern fiktionale und autofiktionale Textformen die Funktion einer Kritik der Gefühle erfüllen können (vgl. bspw. Pessoa 2019).

entsprechender Theoriebildung oder Terminologie befasst sind. Darunter stehen mit Michael Walzer und Eva Illouz die ersten beiden Autor:innen meiner Untersuchung in der sozialtheoretischen respektive soziologischen Tradition der Kritischen Theorie. Demgegenüber sind die Ansätze Didier Eribons und Brian Massumis durch die französische Theoriebildung des Poststrukturalismus beeinflusst, wobei Massumi zudem an die Affektenlehre Spinozas anschließt. Die kulturwissenschaftliche Theorie Eve Kosofsky Sedgwicks und Brigitte Bargetz' politikwissenschaftliche Perspektive sind schließlich stärker queer-feministisch beeinflusst. Keiner dieser sechs Ansätze geht allerdings vollends in einer dieser (Sub-)Disziplinen auf oder wirkt alleinig in ihr. Die Rezeption der sechs Autor:innen weist stattdessen Referenzen aus unterschiedlichen wissenschaftlichen Disziplinen auf.

Einige der Ansätze gehen zweitens gewollt auf Distanz zu ›der‹ Psychologie respektive Psychoanalyse.[15] So schließt Didier Eribon das *Unbewusste* und die sich daraus ableitenden psychoanalytischen Konzepte grundlegend aus, da durch diese die kollektiven und höchst heterogenen Prozesse gesellschaftlicher, historischer und politischer Subjektwerdung individualisiert und universalisiert würden.[16] Im Gegensatz dazu macht Eva Illouz die wissenschaftliche und populärpsychologische Arbeit an Gefühlen zu ihrem soziologischen Forschungsthema, in dem sie eine

---

15 Tatsächlich ist diese Abgrenzung nicht unproblematisch, da in ihr die Distanz zu *Therapie*, zu *Psychologie* und zu *Psychoanalyse* fließend ineinander übergeht und deren jeweilige innere Vielfalt an praktischen und theoretischen Zugängen zugunsten der Begründung einer eigenen Position unberücksichtigt bleibt. Der Eindruck, demnach ›die Psychologie‹ ein konstitutives Anderes der Kritiken politischer Gefühle darstellt, liegt somit nicht fern und wäre in einem weiterführenden Forschungsvorhaben zu untersuchen. Da eine umfassende Aufarbeitung dieser Abgrenzung ein noch ausstehendes Forschungsunternehmen darstellt, will ich an dieser Stelle lediglich meine Skepsis gegenüber diesen teils undifferenzierten Distanzierungsbemühungen der behandelten Ansätze äußern. Im Sinne der jeweiligen Theorien möchte ich dennoch auf deren Vokabular zurückgreifen, aber nachdrücklich die Unterscheidung zwischen *Psychologie* und *Psychoanalyse* hervorheben. Demnach lässt sich letztere durch die konzeptionelle Erweiterung der ansonsten bewussten Psyche in der Psychologie um das *Unbewusste* begreifen (vgl. Freud 1991, S. 264f.).

16 Vgl. Eribon 2018, S. 24–31. Eines seiner Beispiele soll Eribons Position nochmals unterstreichen: »Eine psychoanalytische Theorie durch eine gesellschaftliche Theorie der Subjektivität zu ersetzen bedeutet also, den Ödipuskomplex durch das Schulsystem zu ersetzen. Um die eigenen Beziehungen zu anderen, die Beziehungen der anderen zu sich selbst und die eigenen Beziehungen zu sich selbst verstehen zu können, muss man all die Effekte rekonstruieren, die dieses System auf die Beziehung zur Sprache, zur Kultur, zur Zeit und zu den anderen ausübt – zu denen, die einen anderen Platz in der sozialen Welt einnehmen, und deswegen auch zu sich selbst, insofern man sich positiv oder negativ zu den Hierarchien der gesellschaftlichen, professionellen, kulturellen, linguistischen und politischen Legitimität verortet (also als Träger_innen eines positiven oder negativen ›kulturellen Kapitals‹, wie Bourdieu sagen würde)« (Eribon 2018, S. 31).

diskurshistorische Perspektive einnimmt.[17] In diesem Zusammenhang stellt sie beispielsweise hinsichtlich der Struktur therapeutischer Denkarten fest:

> »Emotional ungesunde Verhaltensformen werden aus impliziten Bezügen zu und Vergleichen mit dem Modell und Ideal des ›vollständigen selbstverwirklichten Lebens‹ abgeleitet. Würden wir dieses Ideal auf den Bereich physischer Gesundheit übertragen, müßten wir in analoger Weise sagen, daß jemand, der das volle Potential seiner Muskelkraft nicht ausspielt, krank ist, mit dem Unterschied nur, daß der psychologische Diskurs die Definition dessen, was als ›kräftiger Muskel‹ gilt, im unklaren läßt und stets hin- und herbewegt.«[18]

Im Unterschied zum primären Interesse der Psychologie an der intrapersonalen Konstitution eines Individuums steht bei allen sechs zu untersuchenden Kritiken der Gefühle schließlich das Wechselverhältnis zwischen Strukturdetermination und Subjektivität aus einer politisch-sozialtheoretischen Perspektive im Zentrum. Ihre konzeptionelle Stärke liegt somit in der Sensibilität für die Arten und Weisen, wie Gefühle (für und entgegen Kritik) organisiert und ausgerichtet werden. Wie führen bestimmte Sozialstrukturen (Diskurse, Dispositive, Regime, Grammatiken, Macht- und Herrschaftsverhältnisse) zu einer gewissen Subjektivität (und ihren Gefühlen)? Wie lässt sich durch oder auch trotz Gefühlen qua Kritik eine Veränderung in diesem Verhältnis zwischen Subjektivität und Sozialstruktur initiieren? Unbenommen ist, dass auch die psychologischen Vertreter:innen der Kritischen Theorie oder der Psychoanalyse diese Fragen beschäftigen und eine fruchtbare Verknüpfung zwischen Psychologie und kritischer Gesellschaftstheorie generell möglich ist.[19] Jedoch wird eine psychologische Diagnostik im hier behandelten Theoriefeld nicht auf gesellschaftliche Phänomene übertragen,[20] sondern allenfalls als narrative Deskriptionsstütze verwandt – wie beispielsweise im Essay Sedgwicks.[21] Zudem stehen die folgend analysierten Kritiken der Gefühle der Idee soziokulturell-leiblicher Subjektivierung und Einschreibung nahe oder argumentieren dezidiert für diese.[22]

In der Gesamtschau stellt sich diese explizite oder implizite Distanznahme zur Psychologie als eine Hinwendung zur politisch-sozialtheoretischen Perspektivie-

---

17 Vgl. Illouz 2015, S. 65ff.

18 Illouz 2015, S. 73.

19 So teilt die Kritische Theorie eine Auffassung des Verhältnisses zwischen Strukturdetermination und Subjektivität (vgl. dazu bspw. Horkheimer 1987, S. 202ff.).

20 Vgl. bspw. Adorno 1972, S. 114ff.

21 Vgl. bspw. Sedgwick 2003a, S. 129–143. An dieser Stelle ihres Essays schildert Sedgwick die Charakteristika der Affekttheorie *Paranoia*.

22 Vgl. Bargetz 2014, S. 121–125; Sedgwick, Frank 2003, S. 93–95; Massumi, Manning, Weigel 2010, S. 25ff.

rung des Verhältnisses zwischen *Kritik* und *Gefühl* dar. Diese Tendenz wird in der anschließenden Untersuchung der Theorien verstärkt zutage treten.[23]

(II) Die Distanzierung zur Psychologie wird durch eine weitere Tendenz ergänzt – die eines *emanzipativen Impetus*, der allen sechs Kritikauffassungen implizit ist. Wie ich in meiner folgenden Untersuchung verdeutliche, unterscheiden sich die Auffassungen entlang der fünf in Kapitel 2. ausgearbeiteten Kritikdimensionen sowie in ihrer Zielrichtung voneinander. Zugrunde liegt ihnen jedoch einer Sozialstruktur immanente Urteile in Frage zu stellen und sich so von diesen zu emanzipieren.[24] Worin diese Sozialstruktur genau besteht, variiert entsprechend mit den Ansätzen und reicht von moralischen Kulturen (Walzer) über Gefühlsdispositive (Illouz) und -politiken (Bargetz) bis hin zu sprachlich-diskursiven Deutungen per se (Massumi). Diese Varianz zeigt sich gleichfalls hinsichtlich der anderen Kritikdimensionen.

Die ausgewählten Kritiken der Gefühle unterscheiden sich damit gemeinsam grundlegend von jenen, die der Stabilisierung einer normativen Ordnung dienen. Die politische Theorie Martha Nussbaums kann für eine solche Auffassung als Beispiel gelten. In ihrem Buch *Politische Emotionen* untersucht sie, wie die Idee einer liberal verfassten Gesellschaft, mit der einer emotionalen Kultur vereinbar ist, wie sie Rousseaus Republikanismus vorschlägt.[25] Sie unternimmt den Versuch, liberale Gefühlsskepsis mit republikanischer Gefühlsaffirmation in Einklang zu bringen. Wie also können Emotionen eine liberale, politische Kultur stützen? Mit ihrer Arbeit verfolgt sie das Ziel, einen Liberalismus zu begründen, der moralisch nicht neutral sei, der »einen bestimmten moralischen Inhalt hat, wobei die gleiche Achtung vor allen Menschen, Rede-, Vereinigungs- und Gewissensfreiheit sowie grundlegende soziale und wirtschaftliche Rechte an erster Stelle stehen.«[26]

Um diese Freiheiten zu garantieren, bedarf es laut Nussbaum einer kritischen politischen Kultur. In dieser werden die Rede- und Freiheitsprinzipien sowie die mit diesen verbundenen Emotionen ständig der Prüfung qua Kritik unterzogen. Kritik an Gefühlen wie etwa der Liebe zur Nation dient der Herstellung eines begrenzten Dissenses um jene Gefühle. Eines Dissenses, der durch die gesellschaftliche Ordnung und ihre Stabilität beschränkt ist.[27] Indem Nussbaum die liberale Moralvorstellung zum kategorial höchsten Gut erhebt, macht sie ihre politische Kritik an Ge-

---

23 Für die vorliegende Arbeit muss jedoch zunächst offen bleiben, inwiefern die zu untersuchenden Ansätze – ihren ideengeschichtlichen Prägungen und Abgrenzungen zum Trotz – theorieimmanent psychologisch arbeiten. Hierin besteht eine Aufgabe weiterführender Forschung.

24 Vgl. Eribon 2018, S. 8, 32ff.

25 Vgl. Nussbaum 2016, S. 34.

26 Nussbaum 2016, S. 33.

27 Vgl. Nussbaum 2016, S. 20.

fühlen zu einem Instrument der Stabilisierung ebendieses liberalen Gesellschaftsmodells.[28]

Auch die sechs Theorien, die ich folgend untersuchen werde, beschäftigen sich mit dem Initiieren von Dissens. Konzeptionell sind sie jedoch nicht auf den Erhalt einer liberalen Gesellschaftsformation und der in diese eingebetteten Moralvorstellungen ausgerichtet.[29] Anstatt zur Stabilisierung einer vorherrschenden Ordnung beizutragen, bieten die sechs Ansätze das Potenzial, eine solche in ihren fundamentalen Grundzügen in Frage zu stellen, wodurch ebendiese dem politischen Streit zugänglich wird. In unterschiedlicher Schwerpunktsetzung rufen die folgend behandelten Kritiken der Gefühle den Bruch mit der herrschenden Gefühlsordnung auf den Plan oder zeigen, welche Rolle Gefühlen bei einem solchen Infragestellen zukommt.

Das zu untersuchende Theoriefeld ist somit durch zwei Tendenzen gekennzeichnet: durch eine Hinwendung zu einer politisch-sozialtheoretischen Perspektive auf Gefühle, die sich in einer Distanzierung gegenüber psychologischen Auffassungen niederschlägt, sowie durch einen emanzipativen Impetus. Diese beiden Tendenzen decken sich dabei mit einer Differenz, die in der modernen politischen Philosophie breit diskutiert wird.[30] In Anlehnung an die erste Tendenz touchieren die ausgewählten Theorien in Bezug auf Gefühle das Themenfeld *formierter* Strukturen, Handlungs- und Wahrnehmungsmuster, was sich unter dem Begriff *Politik* (*le politique*) fassen lässt. Eine Kritik der Gefühle findet hierbei stets in Bezug auf und in Abhängigkeit von bestehenden politischen, sozialen oder auch affektiven Verhältnissen statt.[31] Hingegen bezieht sich der emanzipative Impetus, die zweite Tendenz, auf das Durchbrechen, Infragestellen oder Überwinden solcher Politik *mit* und *durch* Gefühle. In dieser Hinsicht können wir von dem *Politischen* (*la politique*) sprechen, der flüchtigen Ermöglichung von Alternativen gegenüber den etablierten Verhältnissen.[32] Schließlich würde es sich nicht um eine Differenz zwischen

28 So stellt Nussbaum dar, durch welche Pädagogik und welche Inhalte junge Menschen eine patriotische Bildung erfahren können, die sie zugleich zu einer das Gesellschaftsmodell stützenden Kritik befähigt (vgl. Nussbaum 2016, S. 378ff.).

29 Nussbaum 2016, S. 20.

30 Vgl. Comtesse et al. 2019; Agamben et al. 2012; Hebekus, Völker 2012, S. 9–28; Bedorf 2010.

31 Vgl. hierzu insbesondere Kapitel 4.2 sowie Kapitel 5.

32 Vgl. Martinsen 2019, S. 583f.; Wolin 1996, S. 31ff. Eine erste heuristische Annäherung bietet Wolin, wenn er schreibt: »I shall take *the political* to be an expression of the idea that a free society composed of diversities can nonetheless enjoy moments of commonality when, through public deliberations, collective power is used to promote or protect the well-being of the collectivity. *Politics* refers to the legitimized and public contestation, primarily by organized and unequal social powers, over access to the resources available to the public authorities of the collectivity. *Politics* is continuous, ceaseless, and endless. In contrast, *the political* is episodic, rare« (Wolin 1996, S. 31 Herv. F.M.).

Politik und dem Politischen – der Herausbildung politischer (Gefühls-)Strukturen, Handlungs- und Wahrnehmungsmuster gegenüber deren gefühlspolitisch-emanzipativer Infragestellung – handeln, wenn beide Begriffe nicht aufeinander verweisen würden. Denn nur dann, wenn sich Politiken formieren, können diese auch zur Disposition gestellt werden; und nur wenn diese zur Disposition gestellt werden, können sich überhaupt Politiken gegenüber anderen etablieren. Mit der Begriffskomposition *politische Gefühle*, wie ich sie in dieser Arbeit verwende, möchte ich dieser janusköpfigen politischen Bedeutung von Gefühlen Rechnung tragen.

Kurzum: Die sechs Theorien lassen sich nicht unter einem gemeinsamen Politikbegriff versammeln. Dennoch erlauben sie es auf je unterschiedliche Weise und zu unterschiedlichem Grad, Gefühle in ihrer Politizität ernst zu nehmen. Dieses *Ernstnehmen* zeigen einige der zu untersuchenden Ansätze dadurch, dass sie solche Gefühle, die Politiken formieren, befördern oder stabilisieren, zum Objekt ihrer Kritik machen. Andere fassen Gefühle hingegen im Sinne des Politischen auf, indem sie thematisieren, wie Politiken *mit* und *durch* Gefühle in Frage gestellt werden können. In Fortführung dessen will ich das nachfolgend untersuchte Subfeld der Kritiken der Gefühle, das durch die beiden geschilderten Tendenzen markiert ist, als das der *Kritiken politischer Gefühle* bezeichnen.[33]

3.2 Michael Walzer: verbunden-interpretative Gesellschaftskritik mit Leidenschaft

Ein erster Ansatz der Kritiken politischer Gefühle findet sich bei dem US-amerikanischen Sozialphilosophen Michael Walzer, der sich in seinen Werken wiederholt mit den Bedingungen von Gesellschaftskritik beschäftigt hat. Er schlägt eine Auffassung von Gesellschaftskritik vor, die dieser Gesellschaft immanent operiert und dennoch einen notwendigen Abstand zu dieser gewinnt, um sich nicht im heillosen Subjektivismus zu verlieren. Walzer beansprucht damit, einen Gegenentwurf zu einer anderen Auffassung zu bieten, der nach Gesellschaftskritik von einer sozial-externen, objektiven Position zu betreiben sei. In einigen seiner Publikationen hält diese Auffassung als Kontrastfolie für Walzers verbunden-interpretatives Theorem her. Ich will diese Differenzierung zunächst übernehmen, um von Walzers Auffassung von Gesellschaftskritik zu den Tugenden guter Kritiker:innen überzugehen.

33 Die Auswahl der Ansätze erfolgte entlang dieser beiden Tendenzen sowie anhand der offenen, konzeptionellen Verbindung zwischen *Kritik* und *Gefühl*. Aufgrund des Umfangs konnten weitere Ansätze nicht berücksichtigt werden, durch die das Theoriefeld zu erweitern wäre; darunter die Arbeiten von Rainer Mühlhoff zur *Immanenz der Macht* (vgl. Mühlhoff 2018b, S. 451–476), Deborah B. Goulds Auffassung *emotionaler Pädagogik* (vgl. Gould 2009, 28ff.) oder Sara Ahmeds Ausführungen zu *Feminist Attachments* in *The Cultural Politics of Emotion* (vgl. Ahmed 2014b, S. 168–190).

Vor diesem Hintergrund werde ich zusammenfassen, inwiefern sich bei Walzers Auffassung von einer Kritik politischer Gefühle sprechen lässt.

3.2.1 Tugendhafte Gesellschaftskritik wider den radikalen Abstand

Die Auffassung, von der sich Walzer abgrenzt, wird von ihm als »externe«, »asoziale« oder auch »übliche« Position bezeichnet.[34] Gesellschaftskritik solle – Walzers Interpretation dieser Auffassung zufolge – aus einer Position radikalen Abstands zum Objekt der Kritik erfolgen, also zu der Gesellschaft, aus der auch ebenjene Gesellschaftskritiker:innen ursprünglich stammen. *Radikaler Abstand* bedeutet zweierlei: Einerseits sollen Gesellschaftskritiker:innen einen gefühlsmäßigen Abstand zu Mitmenschen halten, also eine Position einnehmen, die Zugehörigkeit ebenso entbehrt wie Intimität und Wärme; andererseits bedürfe es eines intellektuellen Abstandes, in dem sich Gesellschaftskritiker:innen von der Selbstverherrlichung einer Gesellschaft freimachen können. Kritiker:innen sind dieser Auffassung zufolge, so Walzer, unparteiisch, leidenschaftslos, vorurteilsfrei und objektiv,[35] ziehen durchdachte Instrumente der Gesellschaftsanalyse und -theorie heran.[36] Erst in einer solchen Position größtmöglicher Distanz zur kritisierten Gesellschaft und dem eigenen sozialen Selbst ist ein Zugriff auf universelle Moralprinzipien[37] möglich, die andernfalls von der Involviertheit der Gesellschaftskritiker:innen verstellt würden.[38]

Walzer hält dieser Auffassung entgegen, dass es nur wenige empirische Beispiele für solche Gesellschaftskritiker:innen gegeben habe und diese womöglich soziale Distanz mit sozialer Ausgegrenztheit verwechseln.[39] Solche hielten sich für objektiv, seien aber eigentlich exkludiert.

Laut Walzers Auffassung *verbundener Kritik* befinden sich Gesellschaftskritiker:innen nicht in einer Position jenseits einer Gesellschaft und ziehen auch keinen Erkenntnisgewinn aus einem größtmöglichen emotionalen oder intellektuellen Abstand. Stattdessen sind sie in eine Gesellschaft involviert und nutzen deren

34 Walzer 1990, S. 46–48.

35 Vgl. Walzer 1990, S. 46ff.

36 Vgl. Walzer 2000, S. 710.

37 An anderer Stelle seines Buches differenziert Walzer drei Pfade der Moralphilosophie: Dem *Pfad der Entdeckung* zufolge sind Moralprinzipien bereits in der Welt angelegt und müssen lediglich von uns entdeckt oder freigelegt werden. Auf dem *Pfad der Erfindung* schreitet man in die entgegengesetzte Richtung. Moralprinzipien sind hier nicht irgendwo in der Welt zu finden; wir als Menschen müssen sie uns selbst geben. Der *Pfad der Interpretation*, auf dem Walzer zu gehen pflegt, verläuft gewissermaßen zwischen diesen beiden. Weder müssen Moralprinzipien entdeckt noch erfunden werden. Walzer geht vielmehr davon aus, dass wir als soziale und gemeinschaftliche Wesen immer schon über gewisse Moralvorstellungen verfügen, die wir handhaben und verändern können (vgl. Walzer 1990, S. 11–43).

38 Vgl. Walzer 1990, S. 41, 61f.

39 Vgl. Walzer 1990, S. 48.

Moral respektive Maßstäbe als Kriterien ihres Kritisierens.[40] Um universelle Moralprinzipien geht es Walzer damit also nicht, sondern darum, Moral als Produkt zwischenmenschlichen Austauschs aufzufassen:

> »Wir versuchen, uns zu rechtfertigen, aber wir können uns nicht durch uns selbst rechtfertigen, und so nimmt die Moral Gestalt an als Gespräch mit bestimmten anderen Menschen, unseren Verwandten, Freunden und Nachbarn; oder sie nimmt die Form der Spekulation darüber an, welche Argumente diese Menschen von unserer Aufrichtigkeit überzeugen könnten oder sollten.«[41]

Moral hängt in der Konsequenz von den soziokulturellen und historischen Entwicklungen einer Gesellschaft ab, weshalb Walzer auch von *moralischen Kulturen* spricht.[42] Solche Kontexte manifestieren sich unter anderem in Gesetzestexten, religiösen Schriften oder auch Gedichten. Jedenfalls werden diese moralischen Kulturen stets neu ausgelegt.

Walzer nennt zwei Varianten einer solchen Interpretation: Bei der einen handelt es sich um Ideologie, der *eindeutige*n Moralinterpretation, die von Apologet:innen in eine Gesellschaft gestreut wird. Allerdings handeln sich Ideologien das Problem ein, dass reale Praktiken oft nicht zu den ausgerufenen Deutungen passen. In dieser Differenz liege dagegen die Stärke und Zielrichtung von Gesellschaftskritik, der anderen Variante. Laut Walzer zeigt Gesellschaftskritik auf, dass eine Gesellschaft nicht nach den selbstgesetzten Maßstäben lebt und dem eigenen Anspruch – zum Beispiel an Freiheit, Gerechtigkeit oder Solidarität – nicht gerecht wird. In diesem Sinne ist Gesellschaftskritik einer Gesellschaft sowohl immanent, gebraucht sie deren Moral respektive Maßstäbe als Kriterien, als auch der Gesellschaft gegenüber »wahrhaft kritisch«[43], denn sie konfrontiert sie interpretativ mit den eigenen Idealen.[44]

Damit ist geklärt, dass Gesellschaftskritiker:innen ihre Kriterien aus variablen gesellschaftlichen Kontexten beziehen und sie im Modus interpretativer Kritik und im Verbund mit Mitmenschen zur Anwendung bringen. Die konkrete Praxis der Kritik bleibt derweilen offen.[45] Sicher ist nur, dass kritische Distanz eine Frage von Zen-

---

40 Gesellschaftskritiker:innen und die anwesenden Menschen, egal ob sie Objekt der Kritik oder Dritte sind, müssen einen moralischen Minimalcode teilen (zum Beispiel die Ablehnung von Mord). Erst dieser Minimalcode lässt die Kritik allen Beteiligten nachvollziehbar werden. Andernfalls operiere Gesellschaftskritik von einer externen, fremden Position aus und drohe zur Bekehrung zu werden (vgl. Walzer 1990, S. 54ff.).

41 Walzer 1990, S. 58.

42 Vgl. Walzer 1990, S. 35ff.

43 Walzer 1990, S. 50.

44 Vgl. Walzer 1990, S. 60–74, 102.

45 Walzer zur Pluralität der Gesellschaftskritiken: »Sie [die Gesellschaftskritiker:innen; F.M.] machen alles Mögliche; sie prüfen uns nach unterschiedlichen Maßstäben, unter unter-

timetern sei.[46] In ideengeschichtlichem Rekurs nennt Walzer zwei heuristische Extreme, die Gesellschaftskritik verunmöglichen – entweder ein fehlender Weltbezug oder die Inkonsistenz im Einnehmen einer oppositionellen Position:[47]

> »[D]er philosophische Abstand und das Engagement des ›Verräters‹, zurückzutreten und überzulaufen. Das erste ist eine Vorbedingung zum zweiten; ein zu geringes Engagement für die eigene Gesellschaft führt zu einem Über-Engagement für eine theoretisch oder praktisch andere Gesellschaft (oder kann dazu führen).«[48]

Solchen Gesellschaftskritiker:innen bliebe damit nur die ideologische Stabilisierung vorgefundener Kriterien, die entweder nur mit Gewalt oder überhaupt nicht durchgesetzt werden können. Dieser Vorstellung hält Walzer entgegen, dass Gesellschaftskritik nicht zu Gesellschaft als Ganzer auf Abstand gehen soll, sondern lediglich zu den in einer solchen wirksamen Machtverhältnissen, zu gesellschaftsimmanenter Autorität und Herrschaft.[49] Hierfür gibt Walzer dem kritisierenden Subjekt zunächst drei Tugenden (oder auch Leidenschaften[50], wie er schreibt) an die Hand, die eine ›gute‹ Gesellschaftskritik ermöglichen.

Mut: »Die besten Kritiker sind […] Männer und Frauen, die sich davor scheuen, ihre Nächsten zu kritisieren, gerade auf Grund der Nähe, die es aber trotzdem machen.«[51] Kritiker:innen bedürfen vor allem des moralischen Mutes[52], der die sozialen Risiken[53] des Ärgers, der Wut oder auch der Ächtung von denjenigen Men-

---

schiedlichen Gesichtspunkten, in verschiedenen kritischen Sprachen, auf verschiedenen Stufen der Spezialisierung, mit unterschiedlichen Absichten (Walzer 1991, S. 31).

46 Vgl. Walzer 1990, S. 74.

47 Vgl. Walzer 1990, S. 72–74.

48 Walzer 1990, S. 72.

49 Vgl. Walzer 1990, S. 72f.

50 »Ich habe mich nie zu essentialistischen Definitionen gleich welcher Art hingezogen gefühlt« (Walzer, Wördemann 1999, S. 76). Walzer geht auf Distanz zu einer Klärung des ontologischen oder epistemischen Status von Leidenschaften und affirmiert ein deskriptives Vorgehen, in dem er Leidenschaften eine zentrale Rolle für Gesellschaftskritik zuweist. Unbenommen ist, dass eine umgangssprachliche Verwendung von Gefühlsbegriffen mit seiner Theorie insofern bündig ist, als dass diese übermäßige Theoretisierungen problematisiert, drohen diese von gesellschaftlichen Missständen abzulenken (vgl. Walzer 1991, S. 20ff.). Es bedarf also nicht notwendigerweise einer umfassenden Ontologie. Autor:innen wie Brigitte Bargetz oder Sara Ahmed zeigen, dass eine bloße Deskription gesellschaftlicher (Gefühls-)Zustände ein kritisches Vorgehen sein kann (vgl. bspw. Bargetz 2020, S. 40ff.; Ahmed 2014b, S. 4ff.).

51 Walzer 2000, S. 715.

52 Walzer sieht auch die Relevanz des physischen Mutes, hält aber die moralische Form für die bedeutendere (vgl. Walzer 2000, S. 714).

53 Walzer betont allerdings, dass ganz unterschiedliche gesellschaftliche und politische Verhältnisse zu anderen Risiken der Kritik führen können, die mittels Mutes zu überwinden wären (vgl. Walzer 1991, S. 29).

schen in Kauf nehmen lässt, die den Kritiker:innen nahestehen; denn es sind diejenigen, die solche Machtverhältnisse mittragen, die an den idealen Vorstellungen einer moralischen Kultur einer Gesellschaft vorbeigehen. Kritiker:innen dürfen also nicht damit rechnen, für ihre Tapferkeit belohnt zu werden.

Walzer grenzt diese Mutigen von den Rücksichtslosen ab, denen es mehr um das eigene Gesehenwerden, denn um eine besonnene Gesellschaftskritik gehe. Sie verlieren die Gesellschaft aus ihrem kritischen Blick – scheinen von der Notwendigkeit befreit, »die Menschen zu verstehen, die in dieser Gesellschaft leben«[54] – und widmen sich nicht den Gründen der Verhältnisse, die sie kritisieren. Es sind solche, die sich in der bloßen Provokation verlieren.[55]

Mitleid: Walzer stellt die These auf, dass nur jene Gesellschaftskritiker:innen zur »kritischen Wahrheit über ihre eigene Gesellschaft«[56] durchdringen können, die aufgrund von Mitleid die Notwendigkeit zur Kritik spüren. Mitleiden bedeutet dabei, mit den Leidtragenden gesellschaftlicher Verhältnisse zu sympathisieren –

> »ob dies nun Opfer politischer Gewaltherrschaft, rassistischer, religiöser oder sexistischer Borniertheiten, von ideologischem Fanatismus, ökologischer Ausbeutung oder von sozialem (oder intellektuellem) Snobismus sind.«[57]

Vor allem aber darf es keine Rolle spielen, ob diese Leidtragenden Einheimische oder Fremde sind. Dieser Sinn für das Leid anderer Menschen, welches von unseren Mitmenschen mit verursacht wurde, ermögliche es, den daraus entstehenden Ärger richtig auszurichten und auszudrücken.

Für Walzer sollte sich dieses Mitleid jedoch nicht aus Schuldgefühlen speisen (diese seien genauso kontraproduktiv wie Fröhlichkeit), so könnten Gesellschaftskritiker:innen dazu neigen, eine Opferposition unkritisch hinzunehmen und sich – wie aus Selbsthass – der Möglichkeit einer etwaigen Neupositionierung zu berauben. Gefährlicher noch sei die Abwesenheit von Mitleid, die, so spekuliert Walzer, entweder aus fehlender familiärer oder ethischer Beziehung zwischen Kritiker:innen und Leidenden herrührt, oder daher, dass Kritiker:innen ihre Aufmerksamkeit der Theorie, nicht aber den Leidenden zuwenden.[58]

Ein gutes Auge: »Sie [die Gesellschaftskritiker:innen; F. M.] müssen einen offenen Blick auf die Welt haben und berichten, was sie sehen.«[59] Die dritte, laut Walzer seltener angesprochene Tugend betrifft den Zugang zur Welt und die Bereitschaft, sich von dieser ansprechen zu lassen. Es geht also nicht lediglich um das Sehen, sondern

---

54 Walzer 2000, S. 715.
55 Vgl. Walzer 2000, S. 714f.
56 Walzer 2000, S. 714.
57 Walzer 2000, S. 715.
58 Vgl. Walzer 2000, S. 716.
59 Walzer 2000, S. 718.

zugleich um das damit verbundene Urteil. Sie fallen laut Walzer in eins. Auch beschreibt er ein gutes Auge als »eine Art intellektueller Demut«[60] oder als Mittel gegen »intellektuelle Arroganz«[61], womit er sich gegen eine weltentfremdete Übertheoretisierung ausspricht, wenngleich er den Wert von Theorien »zur Fixierung kontextueller Grenzen«[62] anerkennt.

Diese drei Tugenden machen für Walzer ›gute‹ Gesellschaftskritiker:innen aus. Doch geht es ihm nicht darum, die Menschen mit solchen Tugenden zu den besseren zu erklären. Auch Kritiker:innen seien keine Heiligen. Wie er eingesteht, führt Walzer diese Feststellung zu einer Anomalie in seiner eigenen Argumentation, durch welche er seine Position genauer zu verorten sucht:

> »Ich möchte Gesellschaftskritik, die präzise und rechtzeitig ist, und dies wird oft eine radikale Kritik sein, aber ich misstraue ihr, wenn sie nicht das Produkt allgemeiner Tugenden oder ganz gewöhnlicher Menschlichkeit ist.«[63]

Michael Walzer unterbreitet mit der verbunden-interpretativen Gesellschaftskritik einen Vorschlag, in dem ›gute‹ Kritiker:innen, die menschlichen *Subjekte der Kritik*[64], jene Gesellschaftsverhältnisse (*Objekt der Kritik*) kritisieren, die von den *Kriterien* einer moralischen Kultur abweichen und so Leiden hervorrufen. Kritik ist somit der Hinweis auf die Ansprüche einer moralischen Kultur, aber zugleich ihre Interpretation. Dies geschieht sozial rückgebunden und im Austausch mit Mitmenschen, die – ebenso wie die Kritiker:innen – in eine Gesellschaft involviert sind (*Modus*). Gesellschaftskritik ist somit einer Gesellschaft und ihren moralischen Kulturen immanent, hält aber eine minimale Distanz, die das Kritisieren ermöglicht (*Kontext*). Leidenschaften sind Walzer auf dieser Grundlage allenfalls konzeptionell ein *ethischer* Gegenstand, denn sie erfüllen die Funktion, eine verbundene und damit ›gute‹ Gesellschaftskritik zu definieren und zu ermöglichen. Die Gesellschaftskritik gibt jedoch keine direkte Antwort zum Umgang mit Gefühlen. Wie sich etwas über Gefühle erfahren lässt (*epistemischer Status*), scheint in Walzers Ansatz durch die gesell-

---

60 Walzer 2000, S. 717.

61 Walzer 2000, S. 717.

62 Walzer 2000, S. 717.

63 Walzer 2000, S. 718.

64 An dieser Stelle greife ich auf die Dimensionen der beiden vorangegangenen Kapitel zurück (vgl. 1.2 bis 1.4 sowie 2.2). Für eine bessere Nachvollziehbarkeit will ich diese bei diesem ersten Ansatz noch einmal aufführen. *Gefühl* habe ich anhand der folgenden drei Fragen erläutert: zum ontologischen Status: ›Was ist das Wesen der Gefühle?‹; zum epistemischen Status: ›Was lässt sich über Gefühle wissen?‹; zum ethischen Status: ›Wie umgehen mit Gefühlen?‹ *Kritik* wurde von mir anhand der folgenden fünf Dimensionen skizziert: Subjekt: ›Wer oder was kritisiert?‹; Objekt: ›Was wird kritisiert?‹; Kriterium: ›Was ist ein Kriterium?‹; Modus: ›Auf welche Art und Weise vollzieht sich Kritik?‹; und der Kontext: ›Wie ist Kritik ausgerichtet?‹.

schaftliche Immanenz und die Interpretation moralischer Kulturen beantwortet. Der *ontologische* Status von Gefühlen ist für Walzer hingegen nicht von Interesse.[65]

3.2.2 Walzers Gesellschaftskritik untersucht

(I) *Was will die Theorie Walzers leisten?* Mut, Mitleid und ein gutes Auge sind die drei Tugenden, die Walzer in seiner Auffassung verbunden-interpretativer Gesellschaftskritik den kritisierenden Subjekten verleiht. Sie geben einer Gesellschaftskritik ihre theoretisch-praktische Stoßrichtung vor, die sich ebenso als Macht- und Herrschaftskritik auslegen lässt wie als innergesellschaftliches Korrektiv im Verfolgen gemeinschaftlicher Ideale. Gesellschaftskritik in Walzers Sinne ist damit ein Instrument, das seine Genese und seine Anwendungsbereiche stets in einer Gesellschaft hat und von Kritiker:innen abverlangt, sich involvieren zu lassen und gar involviert zu sein.

(II) *Wie sind ›Gefühl‹ und ›Kritik‹ in Walzers verbunden-interpretativer Gesellschaftskritik aufeinander bezogen?* Walzers Kritik der Gefühle hat ihre theoretische Stärke in einer genitiv-subjektiven Deutung (genitivus subjectivus). Sie widmet sich dezidiert den leidenschaftlichen Voraussetzungen des Kritisierens, ohne dabei in essentialistische oder sozialpsychologische Tiefengewässer einzutauchen. Damit ist seine Auffassung auf den ersten Blick für die Vielfalt und Widersprüchlichkeit von Gefühlen offen. Das lässt erahnen, dass auch Gefühle, sofern sie Leiden hervorrufen, Objekt der Gesellschaftskritik werden können (genitivius objectivus). Bei der fortgesetzten Lektüre zeigt sich jedoch, dass Walzer gewisse Leidenschaften gegenüber anderen privilegiert. Es drängt sich die Frage auf, inwiefern auch die von Walzer bevorzugten Gefühle – Mut und Mitleid, die in einer zunehmend unverbundenen Gesellschaft Verbundenheit fördern sollen – zum Objekt einer Gesellschaftskritik werden können. Grundsätzlich ist damit eine Kritik an Gefühlen Walzers Theorie einer Gesellschaftskritik allenfalls implizit.

(III) *Welche Widerstände birgt Walzers Theorie als Kritik politischer Gefühle?* Wenn Walzer Leidenschaften einen Platz in moralischen Kulturen und der Gesellschaftskritik als kulturelle Praxis einräumt, bleibt zum einen unklar, welchen Beitrag über bloße zwischenmenschliche Nähe hinaus Leidenschaften eigentlich leisten.[66] Es wirkt gar so, als seien Leidenschaften – in Abgrenzung zu externen Kritiker:innen – ausschließlich zur Gewährleistung gesellschaftlicher Verbundenheit relevant. Auch

---

65 Vgl. Walzer, Wördemann 1999, S. 76.

66 Da sich die folgenden Punkte insbesondere auf die Verknüpfung von *Kritik* und *Gefühl* beziehen, wird nicht weiter auf die Kritik an Walzers Auffassung verbundener Gesellschaftskritik eingegangen. Diese findet sich beispielsweise bei Illouz 2018b, S. 281ff.; Honneth 2002; Honneth 2000, S. 731ff.

die vorgeschlagenen Tugenden scheinen auf diese Funktion reduziert und betreffen direkt oder indirekt sozialen Zusammenhalt.[67] Diejenigen Leidenschaften, die dieser Funktion nicht gerecht werden, scheinen genuin problematisch, schaden sie der Immanenz, in der Walzers Gesellschaftskritik idealerweise verortet ist. Dieses Reduzieren von Leidenschaften auf ihre intersubjektiv-verbindende Funktion wird an der einseitigen Auf- und Abwertung gewisser Leidenschaften deutlich. Beispielsweise schreibt er:

> »Sie [die Kritiker:innen; F. M.] müssen ein Wissen von oder einen Sinn für menschliche Leiden haben, die ihr Staat, ihre Gesellschaft oder einige ihrer Mitbürger verursacht haben, damit ihr Ärger erstens richtig fokussiert ist und zweitens richtig ausgedrückt wird.«

Und kurz darauf zur Abgrenzung:

> »Schuldgefühle sind aber für das kritische Projekt genauso kontraproduktiv wie Fröhlichkeit. In den meisten Fällen erzeugen sie eine radikal unkritische Hinnahme der Sichtweisen der Opfer.«[68]

Walzer bewertet Begriffe wie *Nähe*, *Mitgefühl* oder *Mut* positiv und nennt sie Tugenden ›guter Menschen‹, während *Schuldgefühle* oder *Selbsthass* seiner Ansicht nach einer verbundenen Gesellschaftskritik hinderlich sind. Dabei scheinen Leidenschaften einer Zwangsläufigkeit zu folgen, in der Mitgefühl automatisch in Ärger (nicht aber in Überforderung, Verzweiflung, Ohnmacht und andere) mündet.

Hieraus folgt, dass Walzers Gesellschaftskritik zu einer exklusiven wird, die gewisse Arten und Weisen des Fühlens affirmiert und andere ausschließt. Walzer droht auf diese Weise jenen eine gesellschaftskritische Tätigkeit abzuerkennen, die nicht ›adäquat‹ affiziert sind. Sie werden *affective aliens*, wie Sara Ahmed schreibt, »alienated […] by virtue of not being affected in the right way«.[69] Zum anderen scheint Walzer in der moralischen Aufwertung von Mut und Empathie außer Acht

---

67 Dieser Eindruck wird auch in Walzers Werk *Vernunft, Politik und Leidenschaft* geweckt. In dessen drittem Kapitel untersucht er den sich ideengeschichtlich wandelnden Umgang liberalen Denkens mit Leidenschaften und bezieht Stellung: »Die leidenschaftliche Energie hat ihren legitimen Platz in der sozialen Welt, und zwar nicht nur dann, wenn es um das ›Geldverdienen‹ geht, sondern auch dann, wenn wir Bündnispartner wählen und Gegner angreifen« (Walzer, Wördemann 1999, S. 66–94, hier S. 88).

68 Walzer 2000, S. 716.

69 Am Beispiel der national gefeierten Heirat im britischen Adel stellt Sara Ahmed dar, wie es zur Exklusion derjenigen Subjekte kommt, die nicht den kollektiven Gefühlserwartungen entsprechen: »Those who did not participate in this national happiness were certainly positioned as killjoys or ›affect aliens‹, alienated from the nation by virtue of not being affected in the right way« (Ahmed 2014a, S. 26). Ich greife diesen Gedanken erneut in Kapitel 5.2 dieser Arbeit auf.

zu lassen, dass die durch Leidenschaften beförderte Verbundenheit autoritäre Züge tragen könnte – beispielsweise die in rechtsnationalen Kreisen beschworene ›Liebe für die Nation‹ oder der ›Mut für diese zu kämpfen‹.[70]

Hieran wird schließlich deutlich, dass die theoretisch-konzeptionelle Arbeit und die persönlichen Moralvorstellungen von Walzer ineinander übergehen, was Rezipient:innen fragend zurücklässt, ob es sich um *eine* oder *seine* Auffassung von Gesellschaftskritik handelt oder handeln soll. Walzer versteht seine Theorie jedenfalls selbst als (s)eine mögliche Interpretation von Gesellschaftskritik entsprechend moralischer Kultur, weshalb er an verschiedenen Stellen seine Überzeugung oder seinen Glauben beteuert und der Gültigkeit seiner eigenen Ausführungen gegenüber skeptisch zu bleiben scheint.[71] Insofern weist Walzers Theorie darauf hin, dass keine Kritik ohne moralischen Fixpunkt auskommt.

Walzers Auffassung von Gesellschaftskritik ist auf eine spezifische moralische Kultur beschränkt und folgt einem funktionalistischen Verständnis von Leidenschaften. Dabei begründet er selbst eine moralische Kultur der Gesellschaftskritik, die sich dem ethischen Status derjenigen Gefühle nicht kritisch annähern kann, die diese Kultur begründen – Mut, Wärme und Mitgefühl. Der unkritische und potenziell herrschaftsstabilisierende blinde Fleck von Walzers Auffassung liegt also an denjenigen Gefühlen, die er gegenüber einem distanzierten Kritikverständnis affirmiert.

(IV) *Welche Anregungen bietet Walzers verbunden-interpretative Gesellschaftskritik als Kritik politischer Gefühle für die Entwicklung eines eigenen Ansatzes?* Zwei Aspekte will ich zur Beantwortung der Frage herausgreifen, die deutlich machen, dass Walzers Theorie trotz der genannten Kritikpunkte als Exempel herhalten kann:

Die Stärke der verbunden-interpretativen Gesellschaftskritik liegt *erstens* in ihrer generellen Offenheit gegenüber Leidenschaften, die sich von einer – Walzer wohl auch unhaltbaren – objektiv-rationalen Kritikvorstellung unterscheidet. Er löst die Differenz zwischen Rationalität und Emotionalität in seinen Schriften performativ auf und setzt konzeptionell eine Verquickung beider Kategorien in moralischen Kulturen und ihren Interpretationsvarianten voraus. So scheinen auch die genannten Tugenden respektive Leidenschaften diese Differenz hinter sich zu lassen.

Zweitens kommt Walzers Ansatz besondere Bedeutung hinsichtlich der leidenschaftlichen Bedingtheit von Kritiker:innen und ihren Kriterien zu. Für eine Kritik

70 Vgl. Ahmed 2014b, S. 122ff.

71 So erklärt Walzer beispielsweise: »Nichtsdestotrotz beharre ich auf meinem Glauben, dass einige Leute eine größere Bereitschaft haben als andere, auf die Welt zu sehen und zur Kenntnis zu nehmen, was sie sehen […]. Ich insistiere deshalb so darauf, weil mein eigener Umgang mit Politik und Gesellschaft hierauf abzielt, und wahrscheinlich auch der Ihrige« (Walzer 2000, S. 717).

politischer Gefühle ist also insbesondere seine genitiv-subjektive Position interessant: Der moralische Mut, dessen es bedarf, um allen sozialen Konsequenzen zum Trotz Kritik zu üben; das Mitleid, das eine Verbindung zu den Opfern gesellschaftlicher Missstände gewährleistet; sowie die Abgrenzung gegenüber negativen Ausprägungen wie der Rücksichtslosigkeit, dem Schuldgefühl oder der fehlgelenkten Aufmerksamkeit. Walzer affirmiert also Leidenschaft nicht nur, er verfasst eine Theorie, deren Grundbedingung das emotionale Berührtwerden ist. Das leidenschaftliche Tugendenrepertoire wirkt motivational (Mut, Mitleid), handlungsleitend (Mitleid) und zeigt Kritik verhindernde Abweichungen von den Tugenden auf (Rücksichtslosigkeit, Schuldgefühl, Selbsthass und andere).

Von Walzers Auffassung lässt sich also zweierlei lernen: Das performative und konzeptionelle Abstreifen des Dualismus zwischen Emotionalität und Rationalität sowie das Berührtwerden als Bedingung (guter) Gesellschaftskritik. Dabei sind diese beiden Punkte für gefühlstheoretische Diskurse weniger neu als für diejenigen zu Kritik.

3.3 Eva Illouz: eine postnormative Kritik authentischer Gefühle

Unter dem Titel *Wa(h)re Gefühle* erschien im Jahr 2018 ein Band von der Soziologin Eva Illouz, der sich der Rolle von Authentizität und Gefühlen im Konsumkapitalismus zuwendet. Als Kritik politischer Gefühle ist vor allem das Fazit dieses Buches von Interesse, das den vorangegangenen Einzelstudien zur »Koproduktion von Gefühlen und Waren«[72] einen theoretischen Rahmen gibt. Tatsächlich sind die Studien und damit der Sammelband insgesamt ein Beispiel einer postnormativen Kritik der Gefühle, die an die Tradition der Kritischen Theorie anschließen will. Eine solche Kritik politischer Gefühle nimmt die warenförmigen, authentischen Gefühle von Subjekten einer spätmodernen, kapitalistischen Gesellschaftsformation ins Visier und zeichnet deren historische Entwicklung nach.[73]

3.3.1 Authentizität, postnormative Kritik & das Dilemma, Gefühle zu kritisieren

Wer sich also der Studien annimmt und sich entschieden hat, Eva Illouz in ihren Argumenten für eine postnormative Kritik authentischer Gefühle zu folgen, wird zunächst mit drei Beispielen konfrontiert, die zum Ausgangsproblem ihres Beitrags und des Bandes insgesamt führen: Alle drei Beispiele eint eine Abkehr von faktischer zugunsten von emotionaler Wahrheit; einer Wahrheit, die den authentischen

72 Illouz 2018a, S. 23.

73 Vgl. Illouz 2018a, S. 24; Illouz 2018b, S. 290.

Gefühlen eines jeden Subjektes entstammt – Roland Barthes, der die Wahrheit der Literatur in einem gefühlsmäßigen Erdrutsch fasst; Oprah Winfrey, welche ein nur vorgeblich autobiografisches Buch, eine wahrhaft bewegende Geschichte erzählt; Monique De Wael, eine Autorin, die sich als Jüdin fühle, ohne eine solche zu sein.[74] Es sind gerade die letzten beiden Beispiele, die zeigen, wie Gefühle zu konsumierbaren Waren wurden – zu Autobiografien und Talkshows, zu Stimmungen.[75] Illouz kondensiert den Ausgangspunkt ihrer Theorie aus diesen Beispielen auf die folgende Frage:

> »Wie sollen wir angesichts der Tatsache, dass die Kommodifizierung von Gefühlen so allgegenwärtig geworden ist, angesichts der Tatsache also, dass Gefühle in Waren und Waren in Gefühle umgewandelt werden, emotionale Wahrheit und Authentizität kritisch beurteilen?«[76]

Um auf diese Frage mit ihrem Ansatz einer postnormativen Kritik zu antworten, widmet sich Illouz zunächst *Authentizität* und ihrer historischen Entwicklung. Im Vergleich zu anderen kulturellen Auffassungen des Selbst verfüge das authentische Selbst über eine eigene Ontologie, einen »seelischen Kern«: »Gefühle sind die Bausteine jener Ontologie, sie sind gleichermaßen das, was das Selbst ausmacht, und was hilft es auszudrücken.«[77]

Diese Beschreibung sei allerdings eine neuartige, denn noch bis in das 18. Jahrhundert habe es keinen Begriff *Authentizität* gegeben, da es auch keine Vorstellung eines autonomen Selbst mit entsprechenden Eigenschaften gegeben habe. Illouz rekonstruiert in der Folge, wie sich diese Vorstellung seither herausgebildet habe und nennt hierfür Rousseau, Kierkegaard und Nietzsche als ideengeschichtliche Gewährsmänner. Das 19. Jahrhundert war von einer Entdeckung des authentischen Selbst gekennzeichnet, das die Wahrheit oder innere Natur eines Selbst durch verschiedene Techniken freilegen konnte, die unter gesellschaftlichen Konventionen

---

74 Vgl. Illouz 2018b, S. 268–271.

75 In der Analyse der Gefühlswaren (*emodities*) sieht Illouz die Ergänzung einer zentralen Leerstelle bisheriger Kapitalismusanalysen, die Gefühle zumeist als additive Komponente von Waren, nie aber als eigenständige Waren untersucht haben: »Unsere Auffassung lautet vielmehr, dass *Waren daraufhin entworfen werden, Gefühle und Affekte hervorzurufen, seien diese tief oder seicht, von vorübergehender oder langlebiger Natur, und dass diese Gefühlswaren auch als solche konsumiert werden*. Gefühle werden also nicht nur *vermarktet* und kommodifiziert, sondern auch im Kontext bestimmter Konsumakte hervorgerufen und geprägt« (Illouz 2018a, S. 39 Herv. i. O.). Wichtig zu betonen ist, dass der Formierung solcher Gefühlswaren ein Prozess kultureller Idealisierung vorausgeht. So kann Liebe erst dann in Form von romantischen Abendessen konsumiert werden, wenn Liebesgefühle begehrenswert sind (vgl. Illouz 2018a, S. 23, 31ff.). Für eine Typologie von Gefühlswaren siehe die folgende Darstellung unter dem Begriff *Verständnis* sowie Illouz 2018a, S. 40ff.

76 Illouz 2018b, S. 271f.

77 Illouz 2018b, S. 273.

verschüttet lagen. Lässt sich Authentizität in dieser Zeit noch als gesellschaftskritisches Instrument zur Stärkung des Individuums lesen, wurde sie laut Illouz im Verlauf des 20. Jahrhunderts in säkularen und psychologischen Diskursen aufgenommen. Authentizität wurde zum Ziel von Therapie und dem Streben nach geistiger Gesundheit. Infolgedessen fiel auch die Authentizität der Massenpsychologisierung und deren Kommerzialisierung zum Opfer, geriet zu etwas, das von Subjekten produziert und konsumiert wurde[78] – durch Techniken der Wiedererlangung des vergangenen Selbst, der Intensivierung gegenwärtiger authentischer Gefühlserfahrungen und der künftigen Selbstverwirklichung und -entdeckung.[79] Authentizität kommt hierbei eine strukturierende Funktion zu:

> »Die Sphäre des Konsums verwandelt Authentizität in den kulturellen Rahmen, der Gefühlswaren organisiert und die Frage beantwortet, wie ein Subjekt sich selbst und sein Innenleben verstehen sollte.«[80]

Illouz stellt vor diesem Hintergrund fest, dass es genau ein solches authentisches Selbst ist, an dem auch der Ausgangspunkt für eine Kritik liegt, welche die Authentizitätsproduktion und -konsumption zum Objekt hat. Dieses Dilemma zeichnet Illouz beispielhaft an Charles Taylors Vorschlag einer Kritik der Authentizität nach. Taylor wolle aktuelle, egozentrische Selbstauffassungen durch eine Rekonstruktion verlorengegangener Praktiken der Selbstauffassung kritisieren, in welchen er einen positiven, kollektiven Kern vermutet. Wie diese beiden Auffassungen des Selbst unterschieden werden sollen, bleibe er allerdings schuldig.[81]

---

78 Vgl. Illouz 2018b, S. 273ff.; Illouz 2015, S. 65ff.

79 Illouz nennt drei zeitliche Dimensionen, entlang derer die Achse Konsummarkt/Authentizität das Selbst und seine Emotionen organisiert. Die *Erinnerungstechniken* beziehen sich beispielsweise auf den therapeutischen Markt biografischer Arbeit (Memoiren, Talkshows und Therapiesitzungen). *Gefühle der Gegenwart* richten sich hingegen auf die aktuell erlebte Authentizität in Form von Atmosphären (in Bars oder Restaurants), Erlebnissen (Kloster oder Naturparks) oder objektiviert in Dingen (zum Beispiel ›Wodka Gorbatschow, des Wodkas reine Seele‹). *Zukunftsorientierte Projekte* beschreiben die Arbeit an Körper und Geist, für die Illouz vor allem die New-Age- und Selbsthilfekultur exemplarisch ist (vgl. Illouz 2018b, S. 276f.).

80 Illouz 2018b, S. 277.

81 Vgl. Illouz 2018b, S. 277f.

Illouz widmet sich daraufhin den Auffassungen extern-normativer[82] und immanenter Kritik[83], um aus diesen Schlüsse für ihren Vorschlag einer postnormativen Kritik authentischer Gefühle zu ziehen. Unter Rückbezug auf die Studien des Sammelbandes hält sie fest, wie *emotionale Authentizität* zusammenfassend zu verstehen ist:

> »[Es] handelt […] sich bei emotionaler Authentizität um ein soziales dispositif, eine Kette von Ritualen und Objekten, durch die Authentizität dargeboten wird. Wenn gewisse Räume und Atmosphären sich für bestimmte Gefühle zuträglicher anfühlen, dann ist dies Teil eines semiotischen, emotionalen, artefaktischen, räumlichen Dispositivs, in dem Authentizität performativ *produziert* wird.«[84]

---

82 So seien normative Auffassungen problematisch, da diese eine Außenposition bedingen, die hinsichtlich Emotionen nur schwer zu finden sei. Eine Reihe weiterer Probleme folgt: Die kritische Normativität setze Ideale, die nur schwer zu verwirklichen sind und von den sie betreffenden Subjekten nicht weniger erfordere als eine umfassende Umwandlung des Selbst, wie Illouz pointiert schreibt. Doch blockiere sich eine solche Kritik nicht nur durch eine zu große Distanz zwischen Ideal und emotionaler Trägheit. Normative Kritik habe auch zu begründen, wie sie ein ideales Selbst gegenüber einem realen einfordern kann, wenn doch niemandem ein Selbst völlig transparent ist – nicht einmal einem Subjekt selbst. Illouz nennt diesen Einwand das *Problem epistemischer Demokratie*. Schließlich setze sich eine solche Kritik dem von Latour vorgebrachten Vorwurf aus, Kritiker:innen und Kritisierte mit zweierlei Maß zu messen, weshalb sie für die Anerkennung unterschiedlicher Meinungen und Positionen, für eine symmetrische Kritik plädiert (vgl. Illouz 2018b, S. 278–281).

83 Illouz widmet sich dem Ansatz einer immanenten Kritik, für den sie ebenfalls auf Michael Walzer rekurriert. Trotz einer andauernden Sympathie für die immanente Kritik scheinen einige Aspekte einer gefühlssoziologischen Perspektive nicht standzuhalten. Sie nennt auch hier drei zentrale Kritikpunkte: Eine immanente Kritik der Gefühlswaren habe sich – Walzer zufolge – der Sprache des kritisierten Objektes zu bedienen, also der Psychologie. Illouz hält entgegen, dass jedoch gerade die Psychologie den kritisierten Gefühlsmarkt mit hervorgebracht habe und daher für eine Kritik ungeeignet sei. Zweitens verwechsle eine immanente Kritik die soziale Distanz mit der moralischen. Illouz argumentiert, dass eine angestoßene, kritische Selbstprüfung sogar effektiver sei, wenn sie von einer Person komme, deren Kriterien extern sind und somit nicht in eine vorherrschende moralische Kultur passen. Illouz behauptet drittens, dass eine immanente Kritik der »heutigen soziologischen Situation« unangemessen sei. Wirtschaft und Moral seien keine getrennten Sphären mehr, habe erstere die Moral unterlaufen und geformt. Für Illouz fehlt es einer immanenten Kritik an einer Selbstkritik ihrer kapitalistisch geprägten, moralischen Kriterien, aufgrund derer Gefühle überhaupt erst zur Ware werden. Illouz schlussfolgert aus ihrer Walzer-Lektüre, dass es nicht die subjektive Lebenswelt sein kann, von der eine Kritik der authentischen Gefühle ausgeht; denn es sind solche Lebenswelten und solche Subjektivitäten, die auf den zu kritisierenden Gefühlsmärkten produziert werden (vgl. Illouz 2018b, S. 281–284).

84 Illouz 2018b, S. 285 Herv. i. O.

Illouz skizziert von hier aus ihre Theorie in mehreren Wiederholungsschleifen, weshalb ich die zentralen Punkte gerafft zusammentrage. Als Prämissen einer postnormativen Kritik authentischer Gefühle lassen sich zunächst vier Punkte identifizieren:

Immanenz: Illouz setzt einer postnormativen Kritik die Prämisse radikaler Immanenz. Demnach wird Subjektivität respektive subjektiver Sinn heute weniger in kollektiven Deutungsschemata wie Ideologien oder Metanarrativen generiert, sondern in den situativen Relationen zwischen Objekten und Erfahrungen in besagten Dispositiven. Drei Anforderungen leitet Illouz hieraus ab:[85]

Aufhebung der Subjekt-Objekt-Differenz: Wie anhand des Dispositivs deutlich wurde, lässt sich die Produktion von Authentizität und damit von Gefühlswaren nur dann erfassen und kritisieren, wenn neben den subjektiven Erfahrungen unbelebte Objekte gleichermaßen in die Betrachtung einbezogen werden. Objekte gelten Illouz als Treff- und Transaktionspunkte emotionaler Interaktionen, die über emotional-sinnliche Bedeutung verfügen, mit emotionaler Absicht konsumiert werden und zwischen Menschen emotionale Atmosphären zu erschaffen vermögen.[86] Für Illouz besteht in der Aufhebung dieser Differenz der entscheidende Unterschied zur klassischen Kritischen Theorie.[87]

Postnormativität: Eine postnormative Kritik soll auf die situativen Variationen der Gefühlsproduktion eingehen. Sie verändert sich also mit den Anforderungen, die ein zu kritisierendes Objekt an sie stellt. Kritik lässt damit normative Kriterien hinter sich und gibt anstelle dessen »Strategien und Taktiken«[88] an die Hand, um den Modus einer Kritik flexibel zu halten. Eine solche Kritik entzieht sich performativ also stets einer normativen Stabilisierung und bleibt ebenso dynamisch wie das Dispositiv der Authentizität.[89] Zudem erwehrt sich Illouz' Ansatz so einer Vereinnahmung von Kritik, wie es beispielsweise Boltanski und Chiapello für Künstler:innen- und Sozialkritik im Kapitalismus diagnostizierten.[90]

Akteurserfahrungen ernst nehmen: Eine Kritik authentischer Gefühle soll die emotionalen Erfahrungen der Akteur:innen ernst nehmen – Barthes, Winfrey und De Wael sind also ihre subjektiven Gefühle nicht abzusprechen. Angelehnt an Latour plädiert Illouz für eine Symmetrie nicht nur zwischen Subjekt und Objekt, sondern auch hinsichtlich der unterschiedlichen Selbstverhältnisse und Erwartungshorizonte der beteiligten Akteur:innen, ohne diesen jedoch unkritisch zu begegnen.[91]

85 Vgl. Illouz, S. 285, 289.
86 Vgl. Illouz 2018a, S. 21.
87 Vgl. Illouz 2018b, S. 286.
88 Illouz 2018b, S. 286.
89 Vgl. Illouz 2018b, S. 286, 288.
90 Vgl. Boltanski, Chiapello 2006.
91 Vgl. Illouz 2018b, S. 280, 286.

Diese vier Annahmen ergänzt Illouz in ihrem Fazit um zwei weitere methodische Hinweise zu Leitlinien einer postnormativen Kritik authentischer Gefühle. Diese beiden Punkte basieren auf der Teilung zwischen *Verständnis* und *Kritik*.

Verständnis: Illouz führt an, dass der Kritik stets das Verständnis des Objektes der Kritik vorausgeht. Unter Rückgriff auf Spinoza schlägt sie vor, die historischen Kausalketten zurückzuverfolgen, die dazu führten, dass wir in einem bestimmten Moment authentische Gefühle erfahren. Eine solche Rückverfolgung ist nicht durch ein moralisches Vorurteil über Authentizität geprägt, wie es Illouz bei Taylor ausmacht.[92] Stattdessen ist dieses Vorgehen für die situative und historische Dynamik offen, die eine Produktion und Konsumption der verschiedenen Typen von Gefühlswaren mit sich bringt – Atmosphären generierende *emotionale Erlebnisse und Stimmungen* – wie Kinobesuche[93] oder Stimmungsmusik[94], *relationale Gefühle* sozialer Bindungen, ausgedrückt in Praktiken des Schenkens oder des Beglückwünschens[95], sowie *emotionale Selbstveränderungen*, die typisch für die psychologisch-therapeutische Industrie[96] sind.[97] Diese Auffassung beansprucht folglich ein Verständnis von *Subjektivität*, demnach sie ein Glied der gefühlskapitalistischen Kausalketten darstellt, an der eine Rückverfolgung ansetzt.

Kritik: Illouz knüpft an diese historische Rückverfolgung die Art und Weise, wie das Verstandene aufbereitet wird. Illouz schlägt eine Darstellung der Geschichtlichkeit von Subjektivität vor, die ihre Rezipient:innen erschüttert, indem gezeigt wird, wie bestimmte Daseinsweisen als überwältigend oder unumgänglich erfahren werden. Kritik ist also nicht vorweg in der historischen Arbeit angelegt, sondern von der Aneignung der Rezipient:innen abhängig.[98] Hierfür bedienen sich die historischen Neubeschreibungen einer gewissen Rhetorik. Axel Honneth schreibt beispielsweise im Vorwort des Sammelbandes, dass dieser bei ihm ein insgesamt »unangenehmes Gefühl« wie aus einem zeitdiagnostischen »Schauerroman« hervorrufe.[99] Illouz nimmt damit Bezug zu Foucault und einem denaturalisierenden respektive entmystifizierenden Effekt von Gegenerzählungen. Postnormative Kritik wird so zum Counterpart normativer Kritik. Während jene die Mehrdeutigkeit verhindere, eröffnet Illouz' Vorschlag gerade den Raum für alternative Erzählungen und Ambivalenzen.[100]

92 Vgl. Illouz 2018b, S. 287.
93 Vgl. bspw. Gilon 2018.
94 Vgl. bspw. Schwarz 2018.
95 Vgl. bspw. West 2018.
96 Vgl. bspw. Shachak 2018.
97 Vgl. Illouz 2018a, S. 40ff.
98 Vgl. Illouz 2018b, S. 289.
99 Honneth 2018, S. 11.
100 Vgl. Illouz 2018b, S. 288f.

Mit der postnormativen Kritik authentischer Gefühle unterbreitet Eva Illouz den Vorschlag einer Sozialkritik, welche authentische Gefühle zum *Objekt* hat, die in einem Authentizitätsdispositiv hergestellt und als Waren konsumierbar werden – eine solche Kritik ist entsprechend durch die kapitalistische Gefühlsökonomie *kontextualisiert*. Eine solche Sozial- respektive soziologische Kritik erfolgt durch Sozialforscher:innen und drückt sich in ihren Schriften und Vorträgen aus (*Subjekt der Kritik*), die historische Dispositivanalysen und (Gegen-)Geschichtsschreibungen zugleich darstellen. Diese sind zwar aus einer distanziert-wissenschaftlichen Position heraus verfasst, wollen aber durch eine gewisse Rhetorik Rezipient:innen affizieren und ihre Gefühle ernst nehmen (*Modus*). Eine postnormative Kritik will eine normativ aufgeladene Kritiker:innenposition hinter sich lassen und setzt die mögliche emotionale Erschütterung der authentischen Gefühle von Rezipient:innen als *Kriterium*. Folglich ergänzen sich in Illouz' Ansatz zwei Thematisierungen von Gefühlen: die der *epistemisch*-wahrheitsstiftenden Effekte authentischer Gefühle und die des ethischen Umgangs mit diesen Gefühlen als gefühlskapitalistische Produkte – wobei zu letzterer ihre Kritiktheorie bereits ein Vorschlag darstellt. Wie auch Walzer vernachlässigt Illouz aber eine *ontologische* Fundierung von Gefühlen und weist lediglich instrumentell auf Spinozas Affektverständnis hin.[101]

3.3.2 Illouz' postnormative Kritik untersucht

(I) *Was will die Theorie von Illouz leisten?* Mit ihrer Theorie liefert Illouz eine konzeptionelle Klammer, welche die Studien des Sammelbandes in Perspektive setzt und zusammenbringt. Illouz bietet damit einen Vorschlag zur Kritik kommodifizierter, authentischer Gefühle. Lässt man ihr Fazit im Hinblick auf eine Kritik politischer Gefühle Revue passieren, dann ist vor allem ein Punkt entscheidend: die Frage danach, wie eine Kritik an den warenförmigen, authentischen Gefühlen funktionieren kann, wenn diese zugleich den Ausgangspunkt einer kritischen Unternehmung bilden. Illouz' Vorschlag stellt eine Antwort auf dieses Dilemma dar.

(II) *Wie werden ›Kritik‹ und ›Gefühl‹ in der postnormativen Kritik aufeinander bezogen?* Die Theorie von Illouz fluktuiert zwischen ganz unterschiedlichen Auffassungen von *Kritik* und *Gefühl*, was der einordnenden Funktion eines Fazits zugeschrieben werden kann. Eine postnormative Kritik hat im Sinne eines *genitivus objectivus* natürlich scheinende, authentische Gefühle zum Objekt. Eine historische Gegenerzählung zeigt Authentizität respektive authentische Gefühle als ökonomische Produkte und birgt damit mögliche kritische Effekte für die konsumierenden Rezipient:innen: »Hier gleichen wir nicht Illusionen gegen Tatsachen ab, sondern lassen die Geschichtlichkeit der Subjektivität in ihrem vollen Licht erscheinen.«[102] Unklar

101 Vgl. Illouz 2018b, S. 287.

102 Illouz 2018b, S. 288.

bleibt hingegen, ob sich Illouz mit ihren »Leitlinien«[103] für ein übergreifendes, historisches Forschungsprogramm im Ansinnen der Kritischen Theorie ausspricht, die sie zu erweitern beansprucht,[104] oder aber für eine kritisch-wissenschaftliche Praxis historischer Analyse, was sich beispielsweise aus der Immanenz oder der Postnormativität ableiten ließe.[105] Damit ist die Frage aufgeworfen, wie niedrigschwellig eine postnormative Kritik authentischer Gefühle ist – wenngleich sie in beiden Fällen der Wissenschaft vorenthalten bleibt.

Illouz löst ferner Termini wie *Gefühl*, *wahre Gefühle* oder auch *Emotion* im Begriff *Authentizität* auf, der eine Gefühlswaren produzierende Funktion zukommt. Erst durch Authentizität werden Gefühle zu erstrebenswerten und konsumierbaren Waren, da sie natürlich, richtig oder notwendig erscheinen. Zugleich macht diese Eigenschaft Authentizität wiederum zum geeigneten Ansatz- und Ausgangspunkt einer Kritik. Dies führt zum geschilderten Dilemma, was verdeutlicht, dass Illouz die Relevanz einer *genitiv-subjektiven* Kritik der Gefühle erkennt. Mit dem Ernstnehmen der Akteur:innen sowie den rhetorischen Effekten, die bei Rezipient:innen ausgelöst werden können, versucht sie dem Dilemma konzeptionell zu begegnen.[106] Allerdings dürfen diese Aspekte nicht darüber hinwegtäuschen, dass Illouz nicht ausführt, wie Gefühle in der historischen Analyse, dem Verstehen oder der Verschriftlichung zum Ausdruck kommen.

(III) *Welche Widerstände birgt der Ansatz einer postnormativen Kritik politischer Gefühle?* Die Gefühle der Akteur:innen in Illouz' Auffassung postnormativer Kritik ernst zu nehmen bedeutet, diese als Ausgangspunkt zur Rückverfolgung der Kausalkette heranzuziehen. Dieses Vorgehen steht jedoch den rhetorisch-kritischen Effekten unkritisch gegenüber, die eine Gegenerzählung markieren. Illouz spezifiziert – mit Ausnahme eines Verweises auf Foucault – nicht, worin diese Rhetorik genau besteht. Illouz scheint darauf aus, Rezipient:innen mit ihren historischen Darstellungen in gewisser Weise affektiv in den Bann zu ziehen – mitunter dadurch, dass es Geschichten sind, die nicht ins Bild passen und neben dem natürlich scheinenden Affektgeschehen wie Faszinosa wirken. Indem Illouz damit auf die irritierende Wirkung zweier konkurrierender Erzählungen setzt, einer authentisch gefühlten und einer authentische Gefühle zeigenden, affirmiert sie unkritisch das, was die Gegenerzählungen affektiv bei den rezipierenden Subjekten auslösen. Illouz überträgt

103 Illouz 2018b, S. 289.

104 Vgl. bspw. Illouz 2018a, S. 29; Illouz 2018b, S. 273, 288.

105 Vgl. Illouz 2018b, S. 284.

106 Damit zeigt Illouz' Ansatz, inwiefern sich die beiden Genitivdeutungen einer Kritik der Gefühle auch gegenseitig blockieren können (wie wahre Gefühle kritisieren, wenn Gefühle selbst der Ausgangspunkt dieser Gefühle sind?). Allerdings ist das Dilemma mit Vorsicht zu genießen, da die zu kritisierenden Gefühle nicht notwendig dieselbe Qualität besitzen wie jene, die eine Kritik antreiben. Womöglich muss nicht jede Kritik notwendig auf Grundlage authentischer Gefühle geschehen.

ihre postnormative Kritik nicht auf die Gefühlseffekte, die ein kritisch-spinozistischer Umgang mit der eigenen Historie hervorrufen kann, sondern affirmiert diese unkritisch.

Man mag nun einwenden, dass eine postnormative Kritik postnormativer Kritik Illouz' Vorschlag jegliche kritische Kraft nehmen würde, da es ihr Konzept in einen infiniten Regress führt. Eine Indienstnahme der kritischen Instrumente zur Hinterfragung eben jener kritischen Instrumente ist allerdings eine klassische Forderung Kritischer Theorie, in deren Tradition sich Illouz verortet.[107]

Auch führte die Abkehr von normativen Kriterien (extern-normative Kritik) ebenso wie von den variablen Kriterien subjektiver Lebenswelt (immanente Kritik) Illouz zu einer gefühlswarenförmigen Kritik: Postnormative Kritik und die ihr möglichen kritischen Effekte werden selbst zu Gefühlswaren, zu Büchern, Vorträgen und Lesungen, die ein wissenschaftliches Establishment aufgrund von spezifischen Codes affizieren und somit am Konsumverhalten wissenschaftlicher Laien vorbei geht. Eine postnormative Kritik authentischer Gefühle ist demnach dem Vorwurf ausgesetzt, eine normative Position durch eine sozial privilegierte ersetzt zu haben[108] und selbst die kapitalistischen Strukturen zu reproduzieren, gegen die sie sich wendet.[109] Eine Interpretation als kritisches Forschungsprogramm, das den Strukturdynamiken der Subjektproduktion nachgeht, gedeiht Illouz' Vorschlag damit besser an als die einer individuellen, kritischen Praxis.

(IV) *Welche besonderen Anregungen liefert Illouz' Theorie als Kritik politischer Gefühle für die Entwicklung eines eigenen Ansatzes?* Das Dilemma des affektiven Ausgangspunktes einer Kritik an Gefühlen, das Ernstnehmen der Gefühlserfahrungen der beteiligten Akteur:innen, das Affizieren von Rezipient:innen via rhetorischem Effekt, die Differenz zwischen Verfahren und Praxis sowie die Gefahr der Kodifizierung eines Kritikvorhabens – es sind solche Punkte, die sich in einem weiterführenden Theorievorschlag aufgreifen lassen. Darüber hinaus bietet die Theorie Anregungen, die sich auch in anderen der hier versammelten Ansätze finden lassen: Die Überwindung einer Subjekt-Objekt-Differenz oder die Strukturbedingtheit von Gefühlen. Vor allem drei Aspekte will ich hier aber hervorheben:

Zum einen Illouz' Argument, dem nach Subjektivität weniger in Großerzählungen, sondern in situativer Immanenz hergestellt wird.[110] Authentische Gefühle sind also nicht Produkt einer Ideologie, sondern entstehen im Zusammenwirken

107 Vgl. Adorno 1979, S. 135ff.

108 Vgl. Kapitel 2.2.1.

109 Interessanterweise klingt in der Einleitung des Bandes an, dass Dokumentationen von Gefühlserlebnissen selbst zur Gefühlsware werden. Illouz bezieht diese Einsicht jedoch nicht explizit auf die Analysen des Sammelbandes im Allgemeinen und ihre Auffassung postnormativer Kritik im Besonderen (vgl. Illouz 2018a, S. 22f.).

110 Vgl. Illouz 2018b, S. 285ff.

von Räumen, artefaktischen Objekten, schwelenden Stimmungen und subjektiv-leiblichen Vorgeschichten. Nicht nur scheint mir ein solcher Zugang für die situative Wechselhaftigkeit von Gefühlen plausibel, auch lässt Illouz damit erahnen, wie abstrakte Diskursordnungen und situative Arrangements miteinander verzahnt sind. Eine Kritik politischer Gefühle ist in der Konsequenz *geprägt durch*, *richtet sich auf* und *bedarf einer* Sensibilität für solche affektiven Dynamiken.

Zum anderen und hieran anschließend macht Illouz deutlich, dass einem Subjekt Gefühle durch deren historische Untersuchung über ihr Erleben hinaus anders verständlich werden können, indem es sich und seine Gefühle als Glieder einer historischen Kausalkette begreift.[111] Ich bin skeptisch, ob Illouz ein solches Verstehen auch als affektiven Prozess begreift. Immerhin ist nicht auszuschließen, dass ›Gefühle etwas tun‹, wenn ein Subjekt sich oder seine Gefühle der historischen Determination überantwortet. Leider scheint sich Illouz mit den Gefühlen des Verstehens nicht zu befassen, sondern bezieht hierzu eine distanziert-objektivierende Stellung. Dennoch ist das historische Untersuchen ein erster Ansatzpunkt, der in weiterführender Theoriebildung aufgegriffen werden kann.

Schließlich zieht sich ein Gedanke durch die Theorie von Illouz, und zwar die Überwindung eines normativen, archimedischen Punktes, von dem aus Kritiker:innen operieren. Wie ich dargelegt habe, hat Illouz nur einen explizit normativen Standpunkt durch einen implizit sozial privilegierten ausgetauscht. Für mich ist diese Beobachtung eine wichtige Anregung, da sie darauf aufmerksam macht, dass die Axiomatik einer Theorie nicht notwendig in einer ausformulierten, normativen Setzung bestehen muss.

3.4 Didier Eribon: *Honto*analyse[112] und das kritische Denken der Scham

Mit seinem Werk *Rückkehr nach Reims* erlangte der französische Journalist und Soziologe Didier Eribon im deutschen Sprachraum Bekanntheit. Dieses autobiografische Werk, auf das weitere folgen sollten, stellt ein Musterbeispiel des *kritischen Denkens* im Allgemeinen sowie einer *Selbst-* oder auch *Autoanalyse* im Speziellen dar, wie es Eribon in seinem Vortragsband zusammenfasst.[113] Eine solche Selbstanalyse ver-

111 Vgl. Illouz 2018b, S. 287ff.

112 *Honto-* bezieht sich auf die französische Vokabel für Schamgefühl und Schande, *honte*. Die Bezeichnung der *Hontoanalyse* resultiert aus Eribons Analyse seiner Erfahrungen mit Stigmata, Schande und Scham.

113 Es ist darauf hinzuweisen, dass Eribon drei ineinandergreifende Vorgehen nennt, denen das kritische Denken zugrunde liegt. Im vorliegenden Kapitel werde ich den Fokus auf eines dieser drei legen, die Selbstanalyse. Wie in diesem Unterkapitel deutlich werden wird, lässt sich diese als Verbindungsstück für die beiden anderen Vorgehen lesen. Neben der Selbstanalyse nennt Eribon die »*erneute Lektüre gewisser literarischer Texte*, die uns kraftvoll,

schmilzt literarische und soziologisch-wissenschaftliche Betrachtungsweisen, was in einen spezifisch kritischen Zugriff auf Gefühle resultiert. Damit steht die Auffassung Eribons in diesem Unterkapitel stellvertretend für Werke, die ähnlich vorgehen und mit Namen wie Annie Ernaux, Édouard Louis oder Geoffroy de Lagasnerie verbunden sind.[114] Weniger aufgrund der Popularität seiner Werke fiel die Wahl auf Eribon. Es ist vielmehr die fortgesetzte Reflexion dieses kritischen Denkens, die Konturen einer Kritik politischer Gefühle erahnen lässt und für die vorliegende Arbeit von Interesse ist.

3.4.1 Scham kritisch Denken, Selbst analysieren

»Alles, was ich bin, lässt sich aus meiner Herkunft erklären.«[115] Das Anliegen der *Selbstanalyse*, ein Ansatz, den Eribon Pierre Bourdieu entlehnt,[116] ist die Untersuchung der gegenwärtigen Verstrickungen zwischen einem Selbst und der sozialen Welt durch eine historische Untersuchung ihrer Genese. Eine solche historische Analyse des eigenen Selbst dient zu verstehen, wie man zu dem wurde, was man heute ist.[117] Insofern ist sie Intro- und Retrospektion zugleich. Sie ist eingebettet in das, was Eribon als *kritisches Denken* bezeichnet. Dieses ist durch zwei Prinzipien markiert:

Das Prinzip des Determinismus: Ein kritisches Denken widmet sich den historischen und sozialen Strukturen, die eine individuelle oder kollektive Existenz (vor-

---

aus der erlebten Erfahrung geschöpfte Reflexionen über den Prozess der Unterwerfung und der Erniedrigung bieten« und den »*Rückblick auf die politischen Bewegungen*, die durch ihre Kämpfe auf dem Feld der rechtlichen Ordnung dazu beigetragen haben, jene am tiefsten verwurzelten und verwurzelnden Normen aufzulösen, auf denen sich in unseren Gesellschaften die Allianz- und Verwandtschaftssysteme begründen« (Eribon 2018, S. 7 Herv. F.M.).

114 Da sich diese Autor:innen gegenseitige als Referenz nutzen und eine miteinander verbundene Popularität besitzen, habe ich sie namentlich aufgeführt. Mir ist es aber wichtig darauf hinzuweisen, dass ähnliche biografisch-selbstkritische Zugänge auch bei Autor:innen zu finden sind, die diesem Kreis nicht angehören. Verwiesen sei beispielsweise auf Audre Lordes *ZAMI Eine neue Schreibweise meines Names. Eine Mythobiografie* (Lorde, Nölle 2012).

115 Eribon 2018, S. 80.

116 Vgl. Eribon 2017, S. 43–72; Bourdieu 2002.

117 Für Eribon geht ein Selbst allerdings nicht in *einer* Gegenwart auf: »Es handelt sich um Diagnosen und Ontologien (im Plural!) unserer selbst. Die geschichtliche Zeitlichkeit lässt sich nie in einer großen Synthese, die jeder von uns verkörpert oder die sich in jedem von uns verkörpert, vereinen oder wiedervereinen: Es gibt vielmehr Gegenwarten, die für jeden von uns verschieden sind« (Eribon 2018, S. 17f.). Ein Subjekt befindet sich also stets unter dem Einfluss mehrerer sozialer Identitäten, die miteinander auch in Widerspruch geraten können. Insofern ist eine Selbstanalyse ein intersektionales Vorgehen (vgl. Eribon 2018, S. 52).

her)bestimmen.[118] Damit beansprucht Eribon soziale Determinismen wie Klasse, Race, Milieu, Gender oder Sexualität[119] zu analysieren[120], die einen Lebensweg schon vor der biologischen Geburt und damit intergenerationell ebnen.[121] Für Eribon ist ein Subjekt also ein Produkt der sich stets wandelnden, gesellschaftlichen Verhältnisse. Diese Verhältnisse sind es, die ungefragt über ein Subjekt urteilen:

> »Man weiß nicht, warum und woher diese Urteile gesprochen werden. Aber man entdeckt eines Tages, dass sie uns vorangehen, uns umgeben, uns begleiten, bewerten und ohne irgendeine weitere Erklärung verurteilen. Gesellschaft als Urteil.«[122]

Solchen Urteilen[123] ist sich ein Subjekt nicht unbedingt bewusst. Aus diesem Grund habe ein kritisches Denken dieses »gesellschaftlich Unbewusste«[124] der sozialen Determination systematisch zu erforschen.

Das Prinzip der Immanenz: Um es auf die aktuellen Geschehnisse der sozialen Welt auszurichten, setzt Eribon voraus, dass ein kritisches Denken besagte Determinismen als »vollkommen historisch und gesellschaftlich« versteht.[125] Ein kritisches Denken verwehrt sich dagegen, Menschen unter universal erscheinende politische, psychische oder logische Erklärungen zu ordnen oder ihnen bestimmte Vermögen essenziell zu- oder abzusprechen.[126]

Die Selbstanalyse ist ein Vorgehen, was sich an diesen beiden Prinzipien orientiert. Wie bereits anklang, handelt es sich vor diesem Hintergrund um ein historisches Vorgehen. Selbstanalyst:innen untersuchen ihre Biografie und die zeitgenössischen sozialen Urteile, durch welche diese situiert ist. Den Ausgangspunkt der Untersuchung bildet das gegenwärtige Selbst der Selbstanalyst:innen, ihr sozial determiniertes Handeln und Sprechen[127]: Beispielsweise folgt Eribon den Schmähwör-

---

118 Vgl. Eribon 2018, S. 8.

119 Eribon 2018, S. 24–32, hier S. 32.

120 Vgl. Eribon 2018, S. 8ff.

121 Vgl. Eribon 2018, S. 33ff.; Eribon 2016, S. 31.

122 Eribon 2017, S. 147.

123 Solche Urteile bleiben nicht folgenlos, sondern belasten das verurteilte Subjekt mit Schuld. Eribon macht das am Beispiel der schulischen Laufbahn deutlich: »Die Analyse des Schulsystems zeigt, dass die schulischen Schuldsprüche (die Aussonderung, der vorprogrammierte Misserfolg der einen und der nicht minder vorprogrammierte Erfolg der anderen) nichts anderes sind als im Vorhinein gefällte gesellschaftliche Urteile, die seit unserer Geburt gefällt sind, in gewissem Sinn sogar schon vor unserer Geburt. Je nachdem, an welchem Ort oder in welchem Milieu man zur Welt kommt, folgt man einer bestimmten schulischen Laufbahn« (Eribon 2018, S. 162f.).

124 Eribon 2018, S. 10.

125 Vgl. Eribon 2018, S. 8ff.

126 Vgl. Eribon 2018, S. 78.

127 Vgl. Eribon 2018, S. 8ff.

tern, deren »bloße Erwähnung in mir noch heute die nie vergessene Angst wachrufen«[128] zurück zu den Gewalttaten gegen Homosexuelle auf den Straßen von Reims bis hin zu der Schwulenfeindlichkeit von Familie und Freunden.[129]

Ein solcher Zugriff auf das eigene Selbst operiert unter Rekurs auf drei Typen an Referenzen, die Eribon dabei helfen:

> »das zu formulieren und zu denken, was man auszudrücken sucht, vor allem aber gestatten sie, die emotionale Aufladung zu neutralisieren, die sicher zu stark wäre, würde man sich der Realität ohne einen solchen Schirm aussetzen.«[130]

Bei diesen sprachlich unterstützenden wie subjektiv schützenden Referenzen handelt es sich erstens um Sozialtheorien und Philosophien, darunter insbesondere Bezüge zu Sartre, Foucault und Bourdieu, die Eribons Selbstanalyse Deutungsschemata bieten; zweitens aktuelle oder vergangene politische Entwicklungen, zu denen sich Eribon in Beziehung setzt – wie den Aufstieg des Front National in Frankreich; schließlich fallen literarische Referenzen auf, darunter Biografien und Selbstanalysen wie die von Annie Ernaux, die als Inspiration oder Vergleichsfolien herhalten. Die Perspektivenvermischung, die aus diesen Referenzen resultiert, grenzt die Selbstanalyse von klassischen Biografien ab.

Folgt man Eribon, dann vermittelt eine soziale Geschichte eines Subjektes diesem auch seine situativen Gefühlserfahrungen und anhaltende emotionale Dispositionen wie beispielsweise Depressionen oder Angst:

> »[D]ieses Unternehmen der Selbstanalyse muss sich darum bemühen, all die komplexen Affekte, die aus der Vergangenheit stammen, all das, mit dem man sich in seiner alltäglichen Existenz mehr schlecht als recht arrangiert, immer eingehender zu beschreiben und aufzuklären.«[131]

Eribon kommt mehrfach auf diese subjektkonstitutive Rolle von Gefühlen zu sprechen und interpretiert sie als Ausdruck der gesellschaftlichen Urteile, die über ihn gefällt wurden. Eine besondere Rolle nimmt dabei das Schamgefühl ein, das er in einigen seiner Bücher thematisiert: das ihn begleitet, wenn er im Milieu französischer Intellektueller auf die Worte der Arbeiterklasse zurückgeworfen ist oder das er gegenüber seiner Mutter empfand, als er ihr sein Buch schenkte und begriffen habe, dass sie es nie würde verstehen können.[132]

> »Wie kompliziert das mit der Scham ist! Ein Affekt, der sich überall einschleicht, immer wieder in verschiedensten Formen auftaucht, sich gemäß den Situationen,

---

128 Eribon 2016, S. 194.
129 Vgl. Eribon 2016, S. 191ff.
130 Eribon 2016, S. 236.
131 Eribon 2018, S. 61.
132 Vgl. Eribon 2018, S. 84ff.

> den gesellschaftlichen und relationalen Räumen, in denen man sich befindet, verschiebt (bis zu dem Punkt, an dem sie vollkommen umgekehrt wird: Scham für das, was ich geworden bin, vor denen, die ich verlassen habe, um es zu werden, weil ich mich für sie schämte).«[133]

Das Schamgefühl, aber auch andere Affekte wie Angst oder Wut verstetigen die soziale Herkunft eines Subjekts und werfen es situativ auf diese zurück, sie sind *stabilisierend*. Dieser Umstand macht die Selbstanalyse insofern für Eribon zur *Honto*analyse, zu einer Analyse der Schande oder der Stigmata, die ein Subjekt mit sich trägt und spürt.[134]

Allerdings bilden dieselben Gefühle für Eribon den Beginn und Antrieb der Selbstanalyse, sie wirken *motivational*.[135] Die Scham der Klassenzugehörigkeit, die Ängste vor Homophobie oder ein Gefühl deplatziert zu sein initiieren die Selbstanalyse. Das sie durchführende Subjekt folgt diesen Gefühlserfahrungen – vom eigenen Alltag hin zur subjektiven Geschichte, dabei die sozialen Verhältnisse stets im Blick, um sich das eigene Selbst verständlich zu machen. Eribons Selbstanalyse stellt den Versuch dar, die eigenen Gefühle nachzuvollziehen und ihnen dabei Ausdruck zu verleihen.[136]

Eine Selbstanalyse findet keinen Halt in Letztbegründungen oder Ideologien, sondern nur in sich selbst.[137] Eribon scheut daher nicht die Verabsolutierung des Vorgehens, wenn es um das Vergegenwärtigen von Durchlittenem geht, weshalb es sich bei Selbstanalysen um ein möglicherweise »verstörendes«[138] Vorgehen handelt; denn das Vergegenwärtigen unterliegt einem *Prinzip des unverhohlenen Blickes* auf sich selbst: »[M]an muss alles sagen, oder zumindest versuchen.«[139]

---

133 Eribon 2018, S. 91.

134 Vgl. Eribon 2018, S. 156. Hiermit ist die weiterführende Frage aufgeworfen, wie sich Eribons Selbstanalyse auf Subjekte übertragen lässt, für die beispielsweise Stolz, Selbstvertrauen und Überlegenheit gegenüber anderen sozialistorisch prägender ist als Scham. Inwiefern kann sie also an den spezifischen Gefühlsmustern eines privilegierten Milieus ansetzen, um einem Subjekt zu ermöglichen, die eigene ›elitäre‹ Position kritisch zu bedenken? Ich danke Andreas Eis für diesen spannenden Hinweis.

135 Vgl. Eribon 2018, S. 63, 140.

136 Vgl. Eribon 2018, S. 40f.

137 Vgl. Eribon 2018, S. 153.

138 Eribon 2018, S. 57.

139 Eribon 2018, S. 57. Es sind die angesprochenen Referenzen, die es ermöglichen, dieses Prinzip des unverhohlenen Blickes aufrechtzuerhalten; denn einerseits machen die Referenzen ein sonst sprachlich nur schwer fassbares Selbst umgänglich und andererseits scheinen sie ein Selbst vor überbordenden Gefühlen zu schützen. Sie fungieren damit gewissermaßen als ein emotionaler Filter, der einen Zugang zum eigenen Selbst ermöglicht, aber stets auch selektiert oder gar blockiert.

Für Eribon ist es zudem wichtig, die erworbenen Einblicke zu fixieren, was die Intro- und Retrospektion um das Schreiben als Modi der Selbstanalyse ergänzt.[140] Eribon *erklärt* sich darin – ganz im juristisch-öffentlichen Sinne des Wortes – vor sich selbst und der sozialen Welt. Eine solche Erklärung geht mit einer gewissen Gewalttätigkeit einher, werde es immer schwieriger, das Geschriebene zu verändern.[141] So wird jeder verfasste Satz zu einem gefühlten, renitenten Rest, zu etwas, das wiederum noch nicht analysiert, über das noch nichts geschrieben wurde. Eine Selbstanalyse kann an diesen schriftlichen Zeugnissen erneut ansetzen und endet deshalb nie.[142] Sie mag daher sogar in einen Drang umzuschlagen: »Wenn man zurückkehrt, dann weil man nicht anders kann.«[143]

Ein solches Durchleuchten soll das eigene Selbst verstehen helfen. Hinsichtlich der Gefühle erhofft Eribon aber etwas Weiteres: Die Umwidmung seiner Gefühle, die Überwindung seiner Scham und der damit einhergehenden Sozialstruktur zugunsten eines anderen Gefühls – Stolz.[144] Eribon betreibt so etwas wie eine Ethik der Gefühle: Indem er die Geschichte seiner Subjektkonstitution hinterfragt, meint er, zu einem neuen Verhältnis zu sich und seinen Gefühlen in der Gegenwart zu gelangen. In dieser Figur steckt auch das kritische Moment der Selbstanalyse und des kritischen Denkens im Allgemeinen. Eribons Analyse der gesellschaftlichen Urteile, die über seine Familie und ihn gesprochen wurden, lässt ihn die herrschende soziale Logik hinter den Urteilen erkennen und zurückweisen:

> »Von den Transzendentalien befreit und auf die Immanenz verpflichtet, bleibt das kritische Denken im Kern mit den Fragestellungen verbunden, die die sozialen Bewegungen und die politischen Setzungen aufwerfen.«[145]

Schließlich vermag eine Selbstanalyse auch Auswirkungen auf die Mitmenschen derjenigen Person haben, die die Analyse durchführt: Eine der Konsequenzen der Veröffentlichung von *Rückkehr nach Reims* bestand in Konflikten, die Eribon mit seiner Familie hatte, über die das Buch unter anderem handelte. Seine Schilderungen der Scham, des Kontaktabbruchs und der Flucht waren, wie er berichtet, für seine Mutter und Brüder gänzlich unverständlich. Nicht nur die akademischen Codes brachten ihn so in Distanz zu seinem Herkunftsmilieu, sondern auch eine

---

140 Es handelt sich hierbei nicht um ein einmaliges Herunterschreiben. Stattdessen erklärt Eribon: »Wenn man ein Buch anfängt, hat man fast keine Vorstellung davon, was aus ihm werden wird: Man hat keinen Begriff davon, was das Endprodukt sein wird, das man Schritt für Schritt zu realisieren versucht – ganz im Gegenteil: Das Buch wird im Werden erfunden, nach tausend Versuchen, tausend Zurücknahmen und viel Ausdauer« (Eribon 2018, S. 92f.).

141 Eribon 2018, S. 93.

142 Vgl. Eribon 2018, S. 56.

143 Eribon 2018, S. 57.

144 Vgl. Eribon 2018, S. 20, 75, 156.

145 Eribon 2018, S. 11.

Darstellung, die sie als Herabwürdigung auffassen mussten, wie Eribon spekuliert. Geringe Aufmerksamkeit schenkt er in diesem Zusammenhang hingegen dem Privileg, solche Spekulationen aus der Warte eines populären Akademikers anstellen zu können. Zudem stieß das Buch auf eine Vielzahl von Leser:innen, die sich mit Eribons Schilderungen identifizieren konnten und worin er – trotz physischer Trennung – die Herausbildung eines Kollektivs vermutet.[146]

Diese theoretischen Aspekte von Eribons Auffassung der Selbstanalyse und des kritischen Denkens sind mit einer gewissen Vorsicht aufzufassen. Wer Eribon liest, wird feststellen, dass Bücher wie *Rückkehr nach Reims* oder *Gesellschaft als Urteil* in sich äußerst different sind – zwischen biografischen Darstellungen und dem Anspruch auf eine Subjekttheorie; zwischen der Rolle als bürgerlicher und der als subalterner Autor, zwischen den Formalia und Stilen philosophischer Abhandlungen, Memoiren und Erzählungen. Eribon ist damit seiner eigenen Subjektauffassung performativ treu. Inwiefern es sich aber um eine bündige Theorie handelt, muss jedoch auch hinsichtlich einer Kritik politischer Gefühle zwischen Interpret:innen umstritten bleiben.

Didier Eribons Selbstanalyse basiert auf den Prinzipien sozialer Determination und Immanenz und damit den reflexiven Leitplanken eines kritischen Denkens. Zusammengenommen handelt es sich hierbei um eine Selbst- und Sozialkritik, deren *Objekte* die Subjektivität der Kritiker:innen (*Subjekt der Kritik*) sowie die in dieser zum Ausdruck kommenden gesellschaftlichen Urteile sind. Anders gesagt: Subjekt und Objekt einer Kritik kommen in Eribons Ansatz nahezu zur Deckung. Die eigene Subjektivität zu verstehen und diese gegebenenfalls zu überwinden oder doch zumindest umzuwidmen, stellt das leitende *Kriterium* dieser Kritik dar, die sich im dreiteiligen *Modus* von gegenwärtiger und historischer Selbstanalyse sowie im Schreiben entfaltet. Dabei trägt auch eine solche Kritik gesellschaftliche Urteile (*Kontext*) in sich, die wiederum erneut zum Objekt einer Kritik werden, wobei in dieser Kritik erneut Urteile aufscheinen und so fort – die kritisch denkende Selbstanalyse endet somit nie. Hinsichtlich Gefühle pendelt Eribons Theorie zwischen dem *ethischen Umgang* mit jenen Gefühlen, die gesellschaftliche Urteile zum Ausdruck bringen, und der *epistemischen Frage*, wie sich Gefühle anders wissen und erfahren lassen.

3.4.2 Eribons kritisches Denken untersucht

(I) *Was will Eribons Theorie leisten?* Das Ziel eines kritischen Denkens – und damit verbunden der Selbstanalyse – ist es zum einen, das eigene Selbst, dessen soziale Determination sowie die diesem Selbst impliziten Gefühle zu verstehen. Damit erhofft sich Eribon zum anderen einen anderen Zugang zu sich und der sozialen

146 Vgl. Eribon 2018, S. 92ff.

Welt, gleich worin dieser besteht. Hierin liegt die zentrale Differenz zur postnormativen Kritik von Eva Illouz – mag es doch an einigen Stellen wirken, als lese man ihr Konzept wie von einem Zerrspiegel, wenn Eribon von Determinismus und Immanenz oder dem deontologischen Anspruch von Kritik schreibt. Im Vergleich zur postnormativen Kritik widmen sich das kritische Denken und dessen Selbstanalyse dem eigenen Selbst in der sozialen Welt und nicht anonymen Rezipient:innen einer wissenschaftlichen Studie.

(II) *Wie bezieht Eribon ›Kritik‹ und ›Gefühl‹ im kritischen Denken und in der Selbstanalyse aufeinander?* Eribons kritisches Denken impliziert keine umfassende Gefühls- oder Affekttheorie. Er greift zumeist auf die alltägliche Verwendung von Begriffen wie *Scham* zurück, die als hartnäckige, biografische Effekte dargestellt werden. Eine Kritik an Gefühlen (*gentitivus objectivus*) bleibt somit deskriptiv: Gefühle werden nur indirekt zum Objekt von Kritik, also nur, insofern diese soziale Determinismen perpetuieren – wie zum Beispiel ein milieubedingtes Angstgefühl. Der gefühlskritische Moment einer Selbstanalyse richtet sich also primär auf die soziale Welt, die durch das Fühlen vermittelt ist.

Gefühle spielen eine bedeutendere Rolle, wenn es um das Hervorbringen kritischen Denkens geht (*genitivius subjectivus*): Es sind die zuvor problematisierten Gefühle, die den motivationalen Ausgangspunkt eines kritischen Denkens bilden. Die Gefühle gehen in den Modus einer selbstanalytischen Kritik ein, in dem sich das gegenwärtige Erfahren sozialer Urteile, das Analysieren ihrer historischen Genese sowie das Fixieren dieser Erkenntnisse in Schrift miteinander verbinden. Durch diesen Modus zieht sich die Vergegenwärtigung und Verständlichmachung von Erlittenem. Die Beschäftigung mit sich und der sozialen Welt sowie der gemeinsamen Geschichte birgt das Potenzial eines kritischen Effektes, der sich in einem anderen, zuvor nicht möglichen Zugang zu sich selbst widerspiegelt. Anstatt Scham für die eigene Biografie mag ein Subjekt so Stolz für diese empfinden, ein Gefühl, das es fortan in die soziale Welt trägt. Fragen lässt sich vor diesem Hintergrund, ob Eribon nicht womöglich der Hoffnung auf ein schamfreies Leben für sich als Klassengeflohener folgt, die seiner Selbstanalyse als Kriterium dient.

Auch bei Eribon zeigt eine Kritik politischer Gefühle eine gewisse Asymmetrie zugunsten des Einflusses von Gefühlen auf die kritische Unternehmung der Selbstanalyse. Obwohl Gefühle nicht das primäre Objekt des kritischen Denkens sind, so lassen sich diese doch letztlich nicht vom eigentlichen Objekt trennen, der sozialen Welt und ihren Urteilen.

(III) *Welche Widerstände impliziert Eribons Theorie als Kritik politischer Gefühle?* Die Schwierigkeiten, mit denen Eribons Selbstanalyse hinsichtlich einer Kritik politischer Gefühle behaftet ist, lassen sich auf drei herunterbrechen: *Zunächst* ist Eribon aufgrund seiner Biografie an den Erfahrungen von Scham, Angst und Deplatziertheit ausgerichtet. Eribons Schilderungen besitzen eine gewisse Vehemenz, und da er sich dazu zwingt ›alles auszusprechen‹, bietet er Rezipient:innen – primär Intel-

lektuellen, die seine Bücher lesen (können) und ähnliche Erfahrungen machten – eine Identifikationsmöglichkeit. Allerdings macht Eribon so ein Verständnis sozialer Herrschaft stark, dass über ›negative‹ Gefühle funktioniert. Aus dem Blick geraten die sozialdeterminierende Rolle ›positiver‹ Gefühle[147] und entsprechende affirmative Kritikformen[148]. Auf solche Gefühle kommt Eribon allenfalls als etwas, das ihm verwehrt wurde. Damit drängt sich die Frage auf, inwiefern eine Selbstanalyse auch Gefühle des Wohlbefindens, der Freude oder des von ihm affirmierten Stolzes thematisieren kann und muss – besonders dann, wenn solche Gefühle wiederum mit sozialer Distinktion einhergehen. Welche Bedeutung kommt solchen ›positiven‹ Erfahrungen im Vollzug der Selbstanalyse zu, beispielsweise Euphorie oder Nostalgie? Kurz gesagt: Wie sähe eine Autoanalyse aus, die sich auf das Glück richtet und sich durch dieses vollzieht?

Natürlich ließe sich dieser Kritikpunkt leicht beiseiteschieben, begründet man den Fokus Eribons mit dessen Biografie. Immerhin hat er nun einmal die Erfahrungen der Klassenflucht gemacht. Allerdings setzt hier ein *zweiter* Punkt an: Es mag sich der Eindruck aufdrängen, Eribon trage durch akribische Selbstbetrachtung sein eigenes Selbst und seine authentischen Gefühle an die Leser:innen, als zeige er sich. Da das Schreiben Teil des kritischen Modus ist, der auf Eribon und nicht auf die Leser:innen ausgerichtet ist, scheint sich hier eine doppelte Rezeptionsproblematik einzuschleichen: Einerseits entsteht ein Widerspruch zwischen der dramatischen Expression von Gefühlen, die aufgrund dessen authentisch oder auch originär erscheinen, und dem Anliegen ihrer Überwindung respektive ihrer Umwidmung durch eine Selbstanalyse. Folglich lässt sich fragen, ob Eribon in seiner Selbstanalyse womöglich die Gefühle (und die soziale Welt) stabilisiert, zu denen er einen anderen Zugang anstrebt. Macht sich Eribon nicht noch mehr zum »Sohn der Schande«,[149] indem er sich immer wieder öffentlich als dieser identifiziert? Zementiert er nicht genau jene Gefühlsstrukturen und Klassenverhältnisse in Bezug auf seine Familie und sein Herkunftsmilieu, die ihn ursprünglich zur Flucht trieben? Problematisch wird dies vor allem dann, wenn ein kritischer Effekt, der in der Selbstanalyse bei Autor:innen initiiert werden soll, gegenüber der Leser:innenschaft ins Unkritische zu kippen droht. Der Kipppunkt besteht darin, dass Eribons ungeschönte und brutale Schilderungen, deren Analyse ja einen selbstkritischen Effekt bergen, für die Rezipient:innen genau das sind, was sie beim Lesen affizieren. Während für Eribon also Kritik auf der vorangegangenen Identifikation mit seiner Biografie beruht, identifizieren sich Rezipient:innen möglicherweise unkritisch mit dem kritischen Vorgehen eines klassengeflüchteten Intellektuellen. In diesem Fall

147 Vgl. bspw. Berlant 2011, S. 23ff.; Ahmed 2008b.

148 Vgl. Massumi 2010, S. 338ff. sowie Kapitel 3.5.

149 Eribon 2016, S. 194.

würde ein gefühlskritischer Zugang der Rezipient:innen zu Eribons geschilderten Erfahrungen potenziell eher verhindert denn kultiviert.[150]

Ein *dritter* Widerstand in Bezug auf eine Kritik politischer Gefühle besteht im Verschwimmen der Stile in Werken wie *Rückkehr nach Reims*. Zwar ermöglicht es einer Selbstanalyse, auf die Biografie eines Subjektes fokussiert zu bleiben, indem diese nicht einseitig in wissenschaftliche oder literarische Codes überführt wird, sondern diejenigen Einflüsse einbezogen werden, die Eribon als Person tatsächlich prägen; allerdings müssen sich die so amalgierten Stile nicht notwendig stärken. Vielmehr bleibt unklar, ob die Vermischung der Stile einen Zugang zu den eigenen Gefühlen eher fördert oder verhindert. Dritten erschwert es die Rezeption womöglich sogar – will Eribon eine Subjekttheorie schreiben, eine Kritik sozialer Determinismen, einen autobiografischen Roman, eine Literaturkritik oder gar eine Zeitdiagnose? Bezogen auf eine Kritik politischer Gefühle drückt sich dieser Umstand darin aus, dass oft nebulös bleibt, wann Eribon von sich und wann von einem Subjekt im Allgemeinen spricht, ob es sich um ein persönliches Erlebnis oder eine Komponente seiner Subjekttheorie handelt.[151]

(IV) *Welche Anregungen bietet Eribons Theorie als Kritik politischer Gefühle für die Entwicklung eines eigenen Ansatzes? Zunächst* nehmen das Selbst und die erfahrenen Gefühle einen zentralen Platz im kritischen Denken Eribons ein. Seine Kritik der Gefühle setzt diese jedoch nicht als abgeschlossene, gesetzte Entitäten voraus – wenngleich sie nur schwer zu transformieren sind –, sondern sieht in ihnen Ausdruck dynamischer und historisch gewachsener gesellschaftlicher Verhältnisse – wie auch Illouz in ihrer postnormativen Kritik. Im Gegensatz zu Illouz und Walzer richtet sich Eribons Kritik aber auf das *eigene* Selbst und damit die eigenen Gefühlserfahrungen. Insofern handelt es sich bei seiner Auffassung um eine Selbstkritik. Damit zeigt Eribon, wie nicht nur die Gefühle der anderen beteiligten Akteur:innen, sondern auch die eigenen in eine Kritik politischer Gefühle eingehen können, ohne diese jedoch unkritisch zu affirmieren. Das noch von Illouz aufgeworfene Dilemma, wie eine Kritik an authentischen Gefühlen auf Basis ebendieser Gefühle stattfinden kann, wird von Eribon in einer unabgeschlossenen Selbstkritik aufgelöst, die sich an den manifesten Determinismen der sozialen Welt abarbeitet. Gefühle sind damit kein Untersuchungsgegenstand, der aus dem sicheren Abstand sozialwissenschaftlicher Forschung untersucht wird – außer es hilft, mit ihnen umzugehen. Der Zugriff Eribons besteht vielmehr in einem emotional-biografischen Schreibstil, der

150 Zum Vergleich: In einer postnormativen Kritik findet die Identifikation der Rezipient:innen durch eine bestimmte Gefühlsware (zum Beispiel Horrorfilme oder Urlaubserlebnisse) statt, deren historische Aufarbeitung und affektive Gegenerzählung bei den Rezipient:innen dann zu einem möglichen gefühlskritischen Effekt führen sollen (vgl. Illouz 2018b, S. 286ff.).

151 Vgl. Eribon 2018, S. 39.

offen mit den eigenen subjektiven Gefühlen umgeht, sie in ihrer Genese rückverfolgt und so hinterfragt. Zusammen mit Eva K. Sedgwick stellt Eribons Ansatz daher ein Beispiel für ein gefühlskritisches Vorgehen im wissenschaftlichen Arbeiten dar.

Zweitens und abschließend affirmieren Eribons Selbstanalyse und sein kritisches Denken nicht nur subjektive Gefühlserfahrung. Er macht zudem zwei miteinander verbundene Aspekte implizit deutlich: Zum einen haben auch Leidenserfahrungen ihren Platz in einem kritischen Vorgehen, was affirmative Auffassungen von Kritik kontrastiert, wie sie im folgenden Unterkapitel Thema sein werden. In dieser Hinsicht können die beiden Ansätze Eribons und Massumis komplementär gelesen werden. Zum anderen aber zeigt Eribon, dass die Leidenserfahrungen nicht nur Ausdruck sozialer Urteile sind. Sie können gleichfalls Kritiken durchziehen oder Antrieb sein, zu gesprochenen Urteilen in Revision zu gehen.

3.5 Brian Massumi: affirmative Kritik wider die Kritik

Einer der meistzitierten Autor:innen des *affective turns* ist der kanadische Philosoph Brian Massumi. Obwohl sich Massumi vorwiegend mit Themen um Emotion und Affekt beschäftigte, bezog er in seinen Arbeiten auch mehrfach Stellung zur wissenschaftlichen Auffassung von Kritik, der er einen eigenen affekttheoretischen Vorschlag entgegenhält. Für eine Versammlung verschiedener Kritiken politischer Gefühle lohnt also ein Blick in dessen Schriften. Die Wahl fiel vor allem deshalb auf Brian Massumi, da dessen Vorschlag einer Kritik politischer Gefühle im Vergleich zu einem *neuen feministischen Materialismus* einer Karen Barad oder der *critical posthumanities* Rosi Braidottis stärker an der Bedeutung von Affekten orientiert ist.[152]

3.5.1 Affekt – Emotion – Kritik

Um sich dem Vorschlag Massumis anzunähern, lohnt es, zunächst seine Differenzierung zwischen *Affekt* und *Emotion* näher zu betrachten. Inspiriert von der Spinoza-Interpretation von Gilles Deleuze und Félix Guattari beschreibt der Begriff *Affekt*

152 Vgl. Braidotti 2019; Barad, Dolphijn, van der Tuin 2012. Karen Barads Auffassung eines *neuen feministischen Materialismus* werde ich im Zusammenhang mit der Theorie von Brigitte Bargetz in 3.7 thematisieren.

die Fähigkeit eines Körpers[153] zu affizieren und affiziert zu werden.[154] Demnach befindet sich ein Körper – sagen wir zunächst ein menschlicher – in einem komplexen Affektgeflecht. In einem solchen wirkt er auf alle ihn umgebenden Elemente (andere belebte und nicht-belebte Körper, aber auch Gerüche, Licht etc.) ein und empfängt eine solche Wirkung zugleich von diesen. Massumi nennt diese Wirkungen auch *Mikroperzeptionen*, die »jeden Moment unseres Lebens bevölkern.«[155]

Die in ein affektives Wirkungsgeflecht eingebunden Elemente sind in unterschiedlicher Weise aufeinander bezogen. Man stelle sich vor, durch einen Supermarkt zu laufen, in dem etliche Angebote mit bunten Farben oder appetitlichen Bildern uns zu sich zu locken versuchen, während wir mit jedem Griff ins Regal Einfluss auf die Kaufentscheidung anderer Kund:innen ausüben. Nicht nur Farben und Gerüche, auch die Tageszeit und die Anordnung von Produkten bis hin zu Mitmenschen und dem eigenen Hungergefühl haben hier Einfluss.[156] Eine Differenzierung dieses komplexen Geschehens ist für Massumi nachrangig, da epistemisch nicht zugänglich. So lässt sich im Fall Massumis auch von einer ›flachen‹ Affektontologie sprechen, auf denen sich diskursive Ordnungen aufrichten. Festzuhalten ist jedenfalls: Wenn sich das Affektgeflecht verändert, verändern sich die Körper in diesem Geflecht; ebenso wie die Körper das Geflecht verändern. Mit dieser Auffassung meint Massumi die Differenz zwischen Subjekt und Objekt zugunsten eines in allgegenwärtiger wechselseitiger Affektion begriffenen »Dazwischen« aufzulösen.[157]

Wann aber kommt es zu einer solchen Veränderung? Die Mikroperzeptionen wirken kontinuierlich zwischen den unterschiedlichen Elementen im Affektgeflecht. Es kommt niemals zur Ruhe, sondern ist unaufhörlich in Bewegung.[158] Für

---

153 Aus Gründen der argumentativen Nachvollziehbarkeit spreche ich folgend von *Mensch*, *menschlichen Körper* oder *Körper*. Damit hoffe ich sowohl der Materialität des Affektiven als auch Massumis *Subjekt*verständnis Rechnung zu tragen. Dazu schreibt er: »Genau das Entstehen des Subjekts, seine primäre Konstitution beziehungsweise sein Wiederauftauchen und die Rekonstruktion, werden [...] in Frage gestellt. Das Subjekt einer Erfahrung entsteht aus einem Bedingungsfeld, welches noch nicht subjektiv ist und in dem das Subjekt erst zu sich selbst findet. Diese Bedingungen sind noch nicht einmal unbedingt in einem herkömmlichen Sinne subjektiv. [...] Noch ist es nicht die Ebene, wo sich Kategorien wie Subjekt und Objekt herausgebildet haben« (Massumi, Manning, Weigel 2010, S. 73).

154 Spinoza, der als referenzielle Ausgangsfigur affekttheoretischer Ideen dient, schreibt im dritten Teil seiner Ethik: »Unter Affekt verstehe ich Affektionen des Körpers, von den die Wirkungsmacht des Körpers vermehrt oder vermindert, gefördert oder gehemmt wird, und zugleich die Idee dieser Affektionen. [...] Wenn wir also die adäquate Ursache einer dieser Affektionen sein können, dann verstehen ich unter dem Affekt eine Aktivität, im anderen Fall eine Leidenschaft« (Spinoza 2015, S. 223).

155 Vgl. Massumi, Manning, Weigel 2010, S. 74.

156 Vgl. Massumi 2002c, S. 30.

157 Vgl. Massumi, Manning, Weigel 2010, S. 69ff.; hier 70.

158 Vgl. Massumi, Manning, Weigel 2010, S. 75.

einen menschlichen Körper bedeutet das, dass er ununterbrochen von einem Tätigkeitsvermögen im Affektgeflecht zu einem anderen übergeht, in dem er ›anders tätig zu sein vermag‹.[159] Die Ausgangslage des menschlichen Körpers verändert sich minimal und ständig. Das Affektgeflecht ist damit dynamisch und der menschliche Körper ständig im *Werden* begriffen.[160]

Massumi behauptet, dass dieser Übergang von einem zum anderen Tätigkeitsvermögen das ist, was *gefühlt* wird. Da ein menschlicher Körper stets in das dynamische Affektgeflecht verwoben ist, fühlt er kontinuierlich. Es handelt sich dabei um ein *körperliches* Fühlen. Dementsprechend ist es einem Menschen zum Zeitpunkt, zu dem dessen Körper affiziert wird, nicht bewusst. Sprachphilosophisch spricht Massumi auch davon, dass das Fühlen *vordiskursiv* sei[161] und begründet diesen Umstand mit der halbsekündigen physiologischen Verzögerung zwischen Körperaktivität und kognitiver Verarbeitung:

> »It should be noted in particular that during the mysterious half second, what we think of as ›free‹, ›higher‹ functions, such as volition, are apparently being performed by autonomie, bodily reactions occurring in the brain but outside consciousness, and between brain and finger but prior to action and expression.«[162]

Jedes Affizieren und Affiziertwerden hinterlässt ein Residuum an Erfahrung im menschlichen Körper, die *Spur*. Im Moment der Affektion werden einige dieser vergangenen, körperlichen Erfahrungen eines Menschen – seine Gewohnheiten, erworbenen Fähigkeiten, Vorlieben oder Begierden – aktiviert und wiederholt. Dieser Prozess ist *relational*: Jede dieser gegenwärtigen Wiederholungen kennzeichnet eine einzigartige Erfahrungsqualität, die sich von vorangegangenen Erfahrungen dadurch unterscheidet, dass die gegenwärtige Affektion den Zugang zur Vergangenheit tradiert und sich die Spur zugleich durch jede Erfahrung verändert, ganz so, als ob ein Roman bei jedem Lesen etwas anders klingt als beim Mal zuvor.

---

159 »Weil uns aber dieses Bestreben dazu treibt,« schreibt Deleuze über *Bewusstsein* in Spinozas Denken, »je nach angetroffenen Gegenständen verschieden zu handeln, sind wir gezwungen zu sagen, daß es in jedem Moment durch die von den Gegenständen herrührenden Affektionen bestimmt wird. *Diese bestimmenden Affektionen sind notwendig Ursache des Bewußtseins vom conatus* [Selbsterhaltungsdrang; F.M.]. Und so wie die Affektionen untrennbar sind von einer Bewegung, die uns zu einer größeren oder geringeren Vollkommenheit (Lust und Unlust) übergehen lassen, je nachdem ob sich das Angetroffene mit uns zusammensetzt oder ganz im Gegenteil versucht, uns zu zersetzen, erscheint das Bewußtsein wie das kontinuierliche Gefühl eines solchen Übergangs von mehr zu weniger und von weniger zu mehr – Zeuge der Variation und Bestimmungen des *conatus* im Dienst anderer Körper oder anderer Ideen« (Deleuze 1988, S. 31f., Herv.i.O.).

160 Vgl. Massumi, Manning, Weigel 2010, S. 72.

161 Vgl. Massumi 2002c, S. 28ff.

162 Massumi 2002c, S. 29.

Dieser Analogie folgend, birgt jedes Lesen respektive jede Affektion neue Potenziale für die Zukunft:[163]

> »Die Bewegungsmuster werden durch diesen affektiven Übergang für einen bestimmten Körper oder für eine bestimmte Situation mehr oder weniger zugänglich beziehungsweise mehr oder weniger bereit gemacht.«[164]

So sind einem Körper einerseits gewisse Tendenzen affektiv vorgegeben. Ein werdender Körper ist eingebunden in eine Matrix möglicher Variationen, die von der Spur und der gegenwärtigen Affektion abhängt. Andererseits eröffnet sich im Moment der Affektion ein Raum potenzieller Abstraktion, den Massumi *the virtual* nennt.

> »[T]he virtual is unlivable even as it happens, it can be thought of as a form of superlinear abstraction that does not obey the law of the excluded middle, that is organized differently but is inseparable from the concrete activity and expressivity of the body.«[165]

Massumi zieht hieraus die Konsequenz, all das zu negieren, was solche Variationspotenziale einschränkt und damit die Dynamik der Affekte ausbremst. Dabei handelt es sich um bewusstes Denken und sprachlich-diskursive Deutungen von Affekten, die zwar Erfahrungen kommunizierbar werden lassen, die virtuellen Potenziale jedoch auch verschlüsseln, tradieren und so ihres ereignishaften Charakters berauben. Aus diesem Grund stellt ihm der Begriff *Emotion* einen unvollständigen Ausdruck eines Affektes dar:

> »[W]enn wir eine bestimmte Emotion empfinden oder einen bestimmten Gedanken denken, wo sind all die anderen Erinnerungen, Gewohnheiten und Tendenzen hin, die an diesem Punkt hätten aufkommen können? Und wo sind die körperlichen Vermögen des Affizierens und des Affiziert-zu-Werdens hin, die von ihnen untrennbar sind?«[166]

Diese Differenz zwischen vordiskursivem Affekt und diskursiven Emotionen spiegelt sich in Massumis Skepsis gegenüber Kritik respektive ›kritischen Verfahren‹ wider, der ich mich folgend zuwenden will: *Kritik* ist für Massumi ein Urteilsinstrument, das einem sprachlich-diskursiven Reglement folgt und von einem Standpunkt vermeintlich objektiver Distanz aus verfährt. Kritik dient dazu, etwas freizulegen oder zu entlarven – eine verschollene oder bislang nicht erkannte Wahrheit

163 Vgl. Massumi, Manning, Weigel 2010, S. 71.
164 Massumi, Manning, Weigel 2010, S. 71.
165 Massumi 2002c, S. 31.
166 Massumi, Manning, Weigel 2010, S. 28.

beispielsweise.[167] Bei Kritik würden bestimmte Attribute zugeschrieben, woraufhin eine abschließende Bewertung erfolge. Auf diese Weise werde in Kritik »auf moralische Weise objektiviert.«[168]

Massumi bezeichnet diese Auffassung von Kritik, bei der er selbst kaum zwischen Kritik als Urteilsbildung, emanzipativen oder politischen Kritikverständnissen unterscheidet, als *negative Kritik*. Bei dieser handelt es sich um bloß rhetorische Kritikverfahren, die vorhandene Erfahrungs- bzw. Zukunftspotenziale einer Situation blockieren. Kritik kommt damit derselbe Status wie Emotionen zu, der einer diskursiven Deutung von Erfahrung. Er kritisiert zudem, dass negative Kritik ohnehin nicht zur Bildung von Urteilen beiträgt, sondern meist nur der Bestätigung bereits getroffener Urteile und Positionen dient, sodass solche auch künftig repräsentiert werden können. Damit ist in negativer Kritik auch eine potenzielle Stagnation angelegt, die dann entsteht, wenn divergierende Positionen zur Selbstdarstellung auf ihrem Urteil beharren.[169] Aufgrund der vermeintlich objektiven Distanz der Kritiker:innen wirken negative Kritikverfahren außerdem »as if it mirrored something outside itself with which it had no complicity, no unmediated processual involvement, and thus could justifiably oppose.«[170] Wie auch Walzer hält Massumi dieser Vorstellung entgegen, dass Kritiker:innen bereits stets involviert sind, womit er allerdings das Affektgeschehen und nicht moralische Kulturen meint. Massumi will negative Kritik nicht gänzlich verwerfen. Kritik hänge schließlich von Strategie ebenso wie von Zeit und Umfang ab, weshalb sich auch ein pragmatischer Platz für negative Kritiken fände[171] – direkt neben Massumis Vorschlag *affirmativer Kritik*.

> »Etwas von außen zu beurteilen heißt, es sich in einer unangreifbaren Position gemütlich zu machen. Mikropolitische Kritik muss von innen heraus, von mittendrin, kritisch sein. Und das heißt, dass man sich die Hände schmutzig machen muss. Es gibt keine Situation in der man außerhalb der Situation ist. Und keine Situation kann einer tatsächlichen Kontrolle unterworfen werden.«[172]

Für Massumi ist es nicht das Gleiche, eine ›kritische Methode‹ anzuwenden und ›kritisch zu sein‹.[173] Mit der affirmativen Kritik plädiert Massumi dafür, dass Kritiker:innen sich wieder von der Welt affizieren lassen sollen. Sie können so Erfahrungen machen und etwas (wenn auch nur wenig) zur Realität beitragen, anstatt sie oder ihre diskursive Deutung zu verstetigen.[174]

167 Vgl. Massumi 2002a, S. 12f.
168 Massumi, Manning, Weigel 2010, S. 37.
169 Vgl. Massumi 2010, S. 338.
170 Massumi 2002a, S. 12.
171 Vgl. Massumi, Manning, Weigel 2010, S. 38; Massumi 2002a, S. 13.
172 Massumi, Manning, Weigel 2010, S. 92.
173 Massumi, Manning, Weigel 2010, S. 37.
174 Massumi 2002a, S. 12f.

Affirmiert werden in der affirmativen Kritik also die potenziellen Erfahrungen einer Situation, das Fühlen und damit die ontologische Dynamik des Affizierens und des Affiziertwerdens. Nicht nur die kritische Distanz, auch der allgegenwärtige Verdacht, etwas durch Kritik freizulegen, wird zugunsten der Erschaffung von Neuem fallen gelassen. Bei affirmativer Kritik geht es also zunächst um das Affirmieren des virtuellen Potenzials und damit des Affektgeschehens.

Das Kritische dieser Auffassung liegt für Massumi dagegen nicht in wissenschaftlichen Verfahren oder Techniken, denen er eine klare Absage erteilt:

> »If you don't enjoy concepts and writing and don't feel that when you write you are adding something to the world, if only the enjoyment itself, and that by adding that ounce of positive experience to the world you are affirming it, celebrating its potential, tending its growth, in however small a way, however really abstractly – well, just hang it up.«[175]

Entgegen negativer Kritik sind für Massumi all jene Prozesse der Affektion kritisch, die sich gegen diskursive Deutungsmuster richten, welche das Affektgeschehen einhegen. Am *SenseLab*, gegründet von Erin Manning und mitgestaltet von Brian Massumi, gingen Forscher:innen beispielsweise dazu über, nur noch unfertige Textarbeiten zu besprechen und alternative Schreibmodi (Orte, Zeiten, Kleidungen etc.) auszuprobieren. So ließe sich die kreative Prozessualität des Schreibens hervorkehren und zudem die Logiken wissenschaftlicher Textproduktion (indirekt) kritisieren.[176] Es wirkt allerdings zumeist so, als sei ein kritischer Effekt bloß Nebenprodukt der Affirmation.

Anhand des Beispiels wird verständlich, weshalb Massumi affirmative Kritik nicht für ein Verfahren oder Handwerk hält, sondern es darum gehe »kritisch zu

---

175 Massumi 2002a, S. 13.

176 Vgl. Massumi, Manning, Weigel 2010, S. 94. Als weiteres Beispiel für alternative, künstlerisch-politische Praktiken kann Massumis Schilderung einer Plenumssituation gelten: »Die Frage, wie wir kleine Gruppen formen, haben wir versucht zu beantworten, indem wir nach affektiven Mechanismen gesucht haben. So haben wir beispielsweise für das erste, von uns organisierte Ereignis verschiedene Stoffe benutzt. Einige von diesen waren eher Felle, andere zeichneten sich durch wunderschöne Farben oder Muster aus. Um die Teilnehmer in Gruppen aufzuteilen, haben wir sie einfach gebeten, ein Stück Stoff, dass sie besonders ansprach, auszuwählen und dann dieses Stück Stoff dazu zu verwenden, ihren eigenen Interaktionsraum damit zu schaffen. Entweder indem sie sich darauf oder darum setzten oder indem sie sich darin einwickelten – was auch immer sie am meisten bewegte. Noch bevor das erste Wort in der Gruppe ausgetauscht oder die erste Aufgabe angegangen wurde, waren die Teilnehmenden bereits in einer kleinen Welt der Verbundenheit vereint, die sich wie ein vorübergehendes Zuhause anfühlte« (Massumi, Manning, Weigel 2010, S. 96f.).

sein«.[177] »The critique is not an opinion or a judgment but a dynamic ›evaluation‹ that is lived out in situation.«[178]

Massumi tritt mit dieser Auffassung als Advokat der Dynamik und Prozessualität gegenüber jedweder Fixierung oder Statik von Bedeutung auf. Um Bedeutungen wieder in Bewegung zu versetzen und ihre affektive Beschränkung aufzuheben, affirmiert eine solche Kritik körperliche Erfahrungen und damit die virtuellen Potenziale von Affektionen. Insofern handelt es sich für Massumi bei affirmativer Kritik um ein mikropolitisches Handeln.[179] Das Beispiel der Antiglobalisierungsbewegung verdeutlicht dies:

> »Es ist sehr einfach, Schwächen in ihren Taktiken oder in ihren Kapitalismusanalysen aufzudecken. Wenn man darauf wartet, dass die Bewegung aufkommt, die zu der eigenen Idee des richtigen Ansatzes passt, dann kann man ein Leben lang warten. Nichts wird jemals so genau passen.«[180]

Kritik sollte also nicht auf adäquate Urteile oder passende Diagnosen warten. Eine affirmative Kritik entzieht sich solchen leitenden Prinzipien und ihren Kriterien von ›richtig‹ und ›falsch‹.[181] Stattdessen folgt sie den Modi affektiver Verbindungen und abduktiver Teilnahme[182], um die Realität zu verändern:

> »Doch zum Glück haben die Leute nicht gewartet. Sie haben sich mitten hineinbegeben, haben angefangen, zu experimentieren und schrittweise Netzwerke aufzubauen. Dadurch wurden neue Verbindungen zwischen Menschen geschaffen und verschiedene Bewegungen arbeiten in vielen Gegenden auf der ganzen Welt unter Verwendung verschiedenster Organisationsstrukturen auf unterschiedlichen politischen Ebenen […]. Wir sind weit entfernt von einer Lösung, doch es ist ein Anfang. Es ist ein stetiger Prozess. Und das ist der Punkt: Immer weitermachen!«[183]

Die von Brian Massumi vorgeschlagene affirmative Kritik macht die diskursiven Deutungsschemata zu ihrem *Objekt*, darunter Emotionen wie Angst, Mut oder Ekel. Indem sich ein Subjekt auf experimentelle Praktiken und Kontexte einlässt, wird es

177 Massumi, Manning, Weigel 2010, S. 37.
178 Massumi 2010, S. 338.
179 Vgl. Massumi, Manning, Weigel 2010, S. 92.
180 Massumi, Manning, Weigel 2010, S. 38.
181 Vgl. Massumi 2002a, S. 13.
182 Das Attribut *abduktiv* bezeichnet ein körperlich-reaktives Denken. Es handelt sich um »eine Art unmittelbare Beurteilung des Affektes, durch eine Bewertung der potenziellen Entwicklungen und situationsbezogener Ergebnisse« (Massumi, Manning, Weigel 2010, S. 33). Insofern lässt es sich als körperliches Empfinden gegenüber klassischen Vorstellungen kognitiven Denkens begreifen.
183 Massumi, Manning, Weigel 2010, S. 38f.

diesem möglich, sich ein vordiskursives Erfahren zu erschließen, dabei (anders) zu fühlen (*Modus*) und so zum *kritisierenden Subjekt* zu werden. In einer solchen Affirmation des Erfahrens – und damit implizit des Affektgeschehens per se – vermutet Massumi eine Freiheit von der Statik diskursiver Codes sowie dazu, anders zu werden. Hierin liegt der *kategoriale* Angelpunkt seiner Auffassung. Massumis Ansatz basiert auf einer Affekt*ontologie*, die – zusammen mit den darauf sich errichtenden Diskursdeutungen – die affirmative Kritik *kontextualisiert*. Auf Grundlage des ontologischen Status des Affektgeschehens bezieht Massumi die *epistemische* Position, dass Affekte vorsozial, nicht erfassbar, aber in ihrer Veränderung körperlich fühlbar sind. Das, was wir hingegen durch Emotionen erfahren, sind nur reduzierte Ausschnitte dessen, was im Affektgeschehen potenziell angelegt ist. In *ethischer* Hinsicht spricht sich Massumi gegen alle kognitiven Begrenzungen der körperlichen Affekterfahrungen aus und sieht in der affirmativen Kritik die Möglichkeit einer kritischen Seinsweise.

3.5.2 Massumis affirmative Kritik untersucht

(I) *Was will die affirmative Kritik Massumis leisten?* Massumi bietet mit affirmativer Kritik dem Feld der Kritik politischer Gefühle einen Ansatz, der Kritik eng an situatives Fühlen koppelt und sich gegen all die alltäglich gewordenen, manifesten Deutungen aufbäumt, die Erfahrungen verschleiern. In gewisser Weise ist Massumi – ähnlich wie Eribon – an einem anderen Zugang zu sich und der Welt interessiert. Affirmative Kritik würde gegenüber einem kritischen Denken jedoch einwenden, dass es nie darauf ankommt, welche Urteile uns eine Gesellschaft aufbürdet, sondern nur darauf, welche Weisen es gibt, uns anders als verurteilt zu erfahren. In der Praxis bedeutet affirmative Kritik die Affirmation all dessen, was uns aus bestehenden Deutungen heraus in das situative Wirken der Affekte führt. Sie ist kritisch gegenüber diskursiven Deutungen in dem Maße, wie sie vordiskursive Erfahrungen affirmiert.

(II) *Wie werden ›Kritik‹ und ›Gefühl‹ in Massumis Theorie aufeinander bezogen?* Zwei Beziehungsweisen lassen sich ausmachen, je nachdem, ob *Gefühl* als *Emotion* oder *Affekt* interpretiert wird. Ich widme mich zunächst *Emotion*: Emotionen sind eines der zentralen Objekte einer affirmativen Kritik (*genitivius objectivus*), da sie die Affekterfahrungen begrifflich codieren und so beschränken. Befinde ich mich beispielsweise in einer gewissen affektiven Disposition gegenüber einer anderen Person, könnte ich sie unter Zuhilfenahme von emotionalem Vokabular auf den Begriff *Wut* bringen. Allerdings würde ich dann die Qualität der situativen Erfahrung einer Deutung unterordnen, die sich aus vorherigen körperlichen Erfahrungen speist, die ich mit Wut verbinde. Eine affirmative Kritik richtet sich gegen eine solche Verengung. Sie bejaht hingegen das Potenzial abseits der diskursiven Deutung als *Wut* und damit die möglichen körperlichen Erfahrungen, die ›nicht in Worte zu fassen sind‹. Ein

affirmativ-kritisches Verhalten könnte beispielsweise darin bestehen, mit den Erfahrungen von Nähe und Distanz zur besagten Person zu experimentieren.

Vor diesem Hintergrund lässt sich erahnen, dass Emotionen theorieimmanent kein *genitiv-subjektiver* Platz in einer affirmativen Kritik zukommen kann (*genitivus subjectivus*). Emotionen wie Liebe, Hass oder Ekel würden das Potenzial der Erfahrungen begrenzen, das ja gerade konstitutiv für eine solche Kritik ist. Folgt man diesem Gedanken, wird jedoch diskutabel, ob nicht die Philosophie von Massumi selbst zum Schema wird, das solche affektiven Potenziale begrenzt.

Deute ich *Gefühl* hingegen als *Affekt*, dann verhält sich die Kritik politischer Gefühle nahezu umgekehrt. Affekte können nach Massumis Auffassung nicht zum Objekt affirmativer Kritik (*genitivus objectivus*) werden, da sie auf einer vorsozialen, ontologischen Ebene lokalisiert sind – vergleichbar wäre es wohl damit, Kritik an Molekülen oder Neuronen zu üben. Affekte unterliegen einer komplexen Eigendynamik und entziehen sich deshalb einer umfänglichen menschlichen Bewusstwerdung in einer Situation ebenso wie einer retrospektiven Analyse. Kritik kann sich deshalb nicht auf das Affektgeschehen richten, sondern lediglich auf das, was es begrenzt und seine freie Entfaltung unterbindet.

Zudem ist das Affektgeschehen das, was eine affirmative Kritik begründet und antreibt (*genitivus subjectivus*): Erstens wirken Affekte aufgrund ihres ontologischen Status initial und motivational, setzen sie Menschen und Körper in der Welt überhaupt erst miteinander in Relation. Massumi vermutet in den möglichen Relationen, also den Affizierungspotenzialen, so etwas wie Freiheit von den diskursiven Begrenzungen des Affektgeschehens.[184] Zweitens ist diese Kritik politischer Gefühle auf die Affirmation hin ausgerichtet. An welchen Kontexten, Objekten, Subjekten und Praktiken auch immer neue Affizierungsweisen entdeckt, Erfahrungen vermehrt und Engführung in diskursive Codes gesprengt werden können, lässt sich affirmative Kritik vermuten. In der Konsequenz wird es so schwer festzustellen, wo affirmative Kritik nicht möglich ist. Insofern wäre es möglicherweise theoretisch konsequenter, von kritischer Affirmation, denn von affirmativer Kritik zu sprechen.

Massumis affirmative Kritik ließe sich damit für das Anliegen dieses Kapitels wie folgt auf den Punkt bringen: als eine Kritik der Affektgeschehen an den sie begrenzenden Emotionen.

(III) *Welche Widerstände kennzeichnen Massumis Theorie als Kritik politischer Gefühle?* Ich will zwei Widerstände herausgreifen, denen hinsichtlich einer Kritik politischer Gefühle besondere Aufmerksamkeit gebührt: *Zum einen* impliziert die affirmative Kritik eine ›positive‹ Aufwertung all dessen, was sie affirmiert – beispielsweise verbindende Affekte, die sich in körperlichen Erfahrungen von Gemeinschaft und Freundschaft ausdrücken. Mit diesen ließe sich wieder an der Realität teilnehmen,

184 Vgl. Massumi, Manning, Weigel 2010, S. 29.

anstatt dem Skeptizismus über sie zu verfallen.[185] ›Negative‹ Erfahrungen – Angst, Streit, Verurteilung oder (negative) Kritik – werden dagegen nicht in Betracht gezogen, mangelt es hier an einem verbindenden Impetus.[186] Es ist das antithetische Problem zu Eribons Selbstanalyse. Stellt diese das subjektive Leiden über vermeintlich ›positive‹ Erfahrungen, scheint Massumi umgekehrt individuelle wie kollektive Leidenserfahrungen auszulassen, da es diesen an verbindenden Effekten mangelt. Theorieimmanent ist diese Wertung nicht nachvollziehbar: Sollte es Massumi um affektive Verbindungen gehen, entzieht sich, warum diese nicht durch Leiden entstehen können. Sollte es ihm wider Erwarten nicht um affektive, sondern diskursive Verbindungen gehen, setzt er sich der Frage aus, wie er seine asymmetrische Bewertung zugunsten ›positiver‹ Erfahrungen gegenüber Leidenserfahrungen rechtfertigt. Aufgrund einer solchen Tendenz zu ›positiven‹ Erfahrungen in Theorie und politisch-künstlerischen Praktiken, aber wohl auch aufgrund des deleuzianischen Schreibstils mutet Massumis Philosophie teils wie populäre New-Age-Esoterik an.[187] Dabei wäre es doch eine spannende Unternehmung, verbindende Erfahrungen kollektiver Frustration in eine affirmative Kritik zu integrieren und so zu erweitern. Unvermeidbar ist auch dann eine ethische Positionierung.

Der *zweite* Widerstand ist noch vor dieser Bewertung einzelner Erfahrungen angesiedelt. Er besteht in der Aufwertung der vordiskursiven Ontologie des Affizierens und Affiziertwerdens gegenüber diskursiven Deutungen.[188] Dieser Umstand hat zweierlei zur Konsequenz: Erstens löst sich Kritik in der Affirmation der virtuellen Potenziale und neuer Erfahrungen auf. Kritik ist damit nicht mehr als die gefühlte Differenz zwischen einer diskursiv codierten und einer nicht-codierten Erfahrung. Da solche Differenzen jedoch genuin im Affektgeschehen eingewoben sind, bleibt von der affirmativen Kritik womöglich nicht mehr als das vage Gefühl, dass

---

185 Vgl. Massumi, Manning, Weigel 2010, S. 66f.

186 An diesem Punkt sind Michael Walzer und Brian Massumi nahe beieinander, argumentieren beide, dass verbindende Gefühle für Kritik förderlich sind (vgl. Massumi, Manning, Weigel 2010, S. 33; Walzer 1990, S. 54ff.). Allerdings argumentiert Massumi weniger instrumentell als Walzer und würde keine konkreten Leidenschaften ›guter‹ Kritik zur Voraussetzung machen; denn dies wäre bloß eine erneute Codierung und Methodologisierung der Erfahrungen, die eine affirmative Kritik erst fördern.

187 Vgl. Slaby 2018, S. 63.

188 Generell bleibt es begründungsbedürftig, warum körperliche Erfahrungen diskursiven Deutungen vorzuziehen seien – sofern diese Differenz überhaupt plausibel ist. Mit diesem Problem steht die Axiomatik von Massumis Ansatz zur Disposition. Die Gründe für eine solche Aufwertung lassen sich aus den Kontexten der Theoriebildung ableiten. Faktoren können das zeitgenössische Wuchern der Kritik- und Gefühlsdiskurse in immer neue Lebensbereiche hinein sein, das Massumi zu einer Rückkehr zur Erfahrung veranlasst. Ideengeschichtlich spiegelt es das Bemühen wider, sich mit Hilfe einer flachen Affektontologie von einem poststrukturalistisch-sprachlichen Subjektverständnis freizumachen (vgl. Mühlhoff 2018b, S. 17).

etwas anders ist als sonst. Zweitens folgt aus einer solchen Romantik für das vordiskursive Affektgeschehen, dass dieses wiederum nicht zum Objekt von Kritik werden kann. Affekte sind laut Massumi nicht kritisierbar, da sie sich epistemisch entziehen und keine eigene Qualität besitzen.[189] Massumi lässt aber auch ein kritisches(-affirmatives) Betrachten derjenigen Erfahrungen vermissen, die den Potenzialen des Affektgeschehens Ausdruck verleihen. Mit anderen Worten: Er wendet die affirmative Kritik nicht gegen sie selbst. Das Resultat ist nicht nur eine Aufwertung ›positiver‹ Erfahrung, sondern der Erfahrung per se – von alternativen Präsentationsformaten über erstmalige Auslandsreisen bis hin zum Probieren neuer Speisen. Dabei böte eine affirmative Kritik theoretisch das Potenzial, diejenigen Erfahrungen zu affirmieren, die sich der Privilegierung der Erfahrung gegenüber dem Diskurs entziehen.

(IV) *Welche Anregungen bietet Massumis Theorie als eine Kritik politischer Gefühle für die Entwicklung eines eigenen Ansatzes?* Drei Aspekte scheinen mir hier von besonderer Relevanz: *Zum einen* ist es der Fokus auf Erfahrungen. Dieser ist anders gelagert als bei Eribon, der die Erfahrung durch eine Analyse der eigenen Subjektivität anregen will und dafür auf Codes zurückgreift, die ihm vertraut sind – die der Literatur, der Sozialphilosophie und der Politik. Wo Eribons Kritik also zwischen Diskursen situiert bleibt, strebt Massumi von diesen weg oder über sie hinaus. Ob man mit seiner Affektontologie übereinstimmt oder nicht, eine affirmative Kritik entfaltet ihre Stärke in dem Versuch, der von Illouz und Eribon hochgehaltenen Immanenz zugunsten einer puristischen Erfahrung zu entkommen, indem sich ein menschlicher Körper dem Affektgeschehen neuer Kontexte und Praktiken hingibt. Massumis Auffassung begründet damit eine Kritik politischer Gefühle, die im prozessualen Fühlen, genauer im anders Fühlen, den Modus der Kritik sieht. Für spannend halte ich diesen Gedanken, da er auf die Grenzen diskursiver Immanenz aufmerksam macht.

Genau das ermöglicht *zweitens* eine Hinwendung zu Alltagspraktiken und minimalen, situativen Erfahrungen. Was zuvor als Auflösung der Kritik im Affektgeschehen angeführt wurde, hat die vorteilhafte Kehrseite, dass affirmative Kritik nicht auf aufwändige Verfahren oder exponierte Positionen angewiesen ist – jeder Mensch kann sich potenziell dem Affektgeschehen hingeben. Die affirmative Kritik ist, sofern sie noch als Kritik zu bezeichnen ist, eine niedrigschwellige.

Drittens und letztens ist mit Massumis Auffassung, sich affizieren zu lassen, auch die Idee einer körperlich-affektiven Offenheit verbunden. Massumi scheint offensichtlich davon auszugehen, dass es eine Seinsweise gibt, aus der heraus sich ein Subjekt von diskursiven Deutungen distanzieren und auf das Affektgeschehen einlassen kann. Auch diese Gedanken werde ich in Verknüpfung mit dem Konzept der Immanenz von Illouz und Eribon an späterer Stelle wieder aufgreifen.

---

189 Massumi 2002b, S. 28.

3.6 Eve Kosofsky Sedgwick: reparatives Lesen *von* und *mit* Paranoia

»Your're So Paranoid, You probably Think This Essay Is About You«. Mit diesem Titel spricht die US-amerikanische Feministin und Sozialtheoretikerin Eve Kosofsky Sedgwick ihre Leser:innen direkt an.[190] Ironisch-provokant lädt sie all jene zum Lesen ihres Essays ein, die in ihrem politischen und wissenschaftlichen Handeln allzu paranoid agieren.[191] In puncto einer Kritik politischer Gefühle stellt Sedgwicks Beitrag einen Klassiker dar, der problematisiert, wie Paranoia zur definierenden affektiven Lesart kritischer Theorie wurde. Mit dem reparativen Lesen unterbreitet sie nicht nur einen Vorschlag für eine ergänzende Lesart kritischer Theorie; sie argumentiert zudem für eine Vielfalt affektbasierter Kritiken, »to put one's attachments back into play and into pleasure, into knowledge, into worlds«,[192] wie Lauren Berlant schreibt. Diesbezüglich hat ihr Essay nichts von seiner Aktualität eingebüßt. Meine folgenden Ausführungen werden sich also primär auf dieses Essay Sedgwicks beziehen, es rekonstruieren und für das hiesige Vorhaben untersuchen.

3.6.1 Von der paranoiden zur reparativen Lesart und zurück

Sedgwick beginnt ihr Essay mit einer persönlichen Begebenheit. In Anbetracht der Ausbreitung und öffentlichen Diskussion von HIV schildert sie eine Diskussion mit der befreundeten Forscherin Cindy Patton anlässlich der derzeit kursierenden Gerüchte über den Ursprung der Erkrankung. Demnach wurde spekuliert, ob es sich bei HIV um ein aus den Fugen geratenes Experiment des US-Militärs handelt. Hierauf reagierte Patton mit einer Frage: »[W]hat would we know then that we don't already know?«[193] Ob es sich um einen Regierungskomplott handele oder nicht – Afrikaner:innen, Afroamerikaner:innen, schwule Männer und Drogenabhängige würden ohnehin systematisch diskriminiert und Opfer von Gewalt. Diese Reaktion liefert Sedgwick den Ausgangspunkt ihres Essays. Anstatt sich der Frage zu verschreiben, ob ein spezifisches Wissen wahr oder falsch sei, richtet sie ihre Aufmerksamkeit den Fragen zu, was Wissen *tut*, wie dieses performativ *wirkt* und wie man sich am besten zwischen dessen Gründen und Effekten *bewegt*.[194]

Sedgwick gesteht ein, dass diese Fragen nicht neu sind. Jedoch scheinen sie kaum Anwendung auf die kritischen Theorien selbst zu finden, was sie zur folgenden Ausgangsüberlegung führt:

---

190 Eine deutsche Übersetzung des Textes findet sich in Baier et al. 2014, S. 355–400. Den folgenden Ausführungen dient die englische Originalfassung als Grundlage.

191 Vgl. Love 2010, S. 236.

192 Berlant 2011, S. 123.

193 Sedgwick 2003a, S. 123.

194 Vgl. Sedgwick 2003a, S. 124.

> »[I]t is possible that the very productive critical habits embodied in what Paul Ricœur memorably called the ›hermeneutics of suspicion‹ – widespread critical habits indeed, perhaps by now nearly synonymous with criticism itself – may have had an unintentionally stultifying side effect: they may have made it less rather than more possible to unpack the local, contingent relations between any given piece of knowledge and its narrative/epistemological entailments for the seeker, knower, or teller.«[195]

Sedgwick diagnostiziert der amerikanischen kritischen Theorie ihrer Zeit, dass Ricœurs Hermeneutik des Verdachtes, obwohl von diesem so nicht intendiert,[196] zum Imperativ wurde. Kritische Forschung ist im übertragenen Sinn auf den Verdacht verpflichtet. Anstatt diese kritische Lesart als eine neben anderen zu begreifen, duldet kritische Forschung keine andere neben sich, schränkt die Perspektive epistemologisch ein, anstatt sie zu erweitern.[197]

Diese kritische Lesart ist eine paranoide. Sedgwick folgt damit einer Feststellung Freuds und Ricœurs, dass die nach Demystifizierung und Enthüllung strebende Haltung von Philosophen Ähnlichkeit mit Paranoia habe. Durch ideengeschichtliche Figuren wie Marx, Nietzsche und Freud habe sich, so stellt Sedgwick mit Ricœur fest, diese Paranoia-Diagnose allerdings zu einem Mittel gewandelt:

> »In a world where no one need be delusional to find evidence of systemic oppression, to theorize out of anything *but* a paranoid critical stance has come to seem naïve, pious, or complaisant.«[198]

Sedgwick zeichnet am Beispiel der *queer studies* nach, wie eine solche *paranoide Lesart* (Paranoid Reading)[199] bis in die 1980er Jahre hinein zum privilegierten Gegenstand antihomophober Theorie wurde, und entfaltet daran die Frage, wie es passieren konnte, dass eine solche Lesart zu einer derart orthodoxen werden konnte.

---

195 Sedgwick 2003a, S. 124.

196 In seiner Untersuchung von Freud, Marx und Nietzsche stellt Paul Ricœur eine gemeinsame Grundhaltung des Verdachtes bei den drei Autoren fest (vgl. Ricoeur, Savage 1977, S. 32–36). Insofern hat die später in der Rezeption aufgenommene Zuschreibung einer Hermeneutik des Verdachtes vor allem beschreibenden Charakter. Zum Verhältnis von *Kritik* und *Hermeneutik des Verdachts* vgl. Felski 2015, S. 14–51; Felski 2012.

197 Vgl. Sedgwick 2003a, S. 125f.

198 Sedgwick 2003a, S. 125f. Herv. i. O.

199 Ich will an dieser Stelle darauf hinweisen, dass Sedgwick eine von ihr nicht explizit angesprochene Unterscheidung zwischen Paranoia als Affekttheorie und einer paranoiden Lesart tätigt. Mit letzterer spricht sie sowohl eine epistemische Präfiguration als auch einen Modus von Kritiken an, die durch Paranoia informiert sind. Eine *paranoide Kritik* scheint zudem folglich dann vorzuliegen, wenn die Kritikdimensionen dominant durch Paranoia organisiert werden. Eine analoge Unterscheidung betrifft den Begriff *Reparation* respektive das reparative Lesen.

Sie stellt drei Gründe heraus, die unter anderen dazu beitrugen: *zum einen* die Eigenschaft von Paranoia, der nach sie *ansteckend* sei, indem sie symmetrische Epistemologien herstellt. Jedes paranoide Lesen induziert ein paranoides Lesen dieses Lesens (welches wiederum ein paranoides Lesen dieses Lesens des Lesens auf den Plan ruft und so fort). Denn erst im paranoiden Lesen wird das paranoide Lesen selbst verständlich.[200] Sedgwick dazu metaphorisch: »It sets a thief (and, if necessary, becomes one) to catch a thief.«[201] *Zweitens* vermutet Sedgwick, dass – angenommen, dass Paranoia und Phobien nahe beieinander liegen – eine paranoide Lesart deshalb ein fruchtbares Vorgehen antihomophober Arbeiten sein konnte. *Drittens* und in Erweiterung auf kritische, aber nicht notwendig queere Forschung vermutet Sedgwick bei der Baby-Boomer-Generation ein Axiom. Demnach glauben die Angehörigen dieser Generation, über den besonderen Einblick zu verfügen, dass alle Menschen über Feinde verfügen. Deshalb gelte: »[Y]ou can never be paranoid enough.«[202]

Die Ausbreitung der paranoiden Lesart impliziert für Sedgwick jedoch nicht, dass diese in epistemologischer Hinsicht anderen gegenüber überlegen sei oder die anderen Lesarten Realität oder Oppressionen ausschließen. Sich auf Melanie Klein beziehend, versteht sie die kritisch-paranoide Position nicht als eine gewisse theoretische Ideologie oder als Persönlichkeitstyp, sondern als einen sich wandelnden, heterogenen und relationalen Standpunkt (stance)[203] und damit als einen möglichen neben anderen.[204] An einen dieser anderen Standpunkte ist Sedgwick in Abgrenzung zu einer paranoiden Lesart besonders interessiert, der *reparativen Lesart* (Reparative Reading). Wie folgend deutlich wird, ist diese eng mit einer paranoiden Lesart verbunden, und beide besitzen Einfluss auch auf nicht-paranoide Äußerun-

---

200 Vgl. Sedgwick 2003a, S. 126.

201 Sedgwick 2003a, S. 126f.

202 Sedgwick 2003a, S. 127.

203 Heather Love skizziert in Auseinandersetzung mit Sedgwicks Position den paranoiden Standpunkt als »both aggressive and wounded, knowing better but feeling worse, lashing out from a position of weakness« (Love 2010, S. 237).

204 Vgl. Sedgwick 2003a, S. 127f. Ich übersetze in meiner Lektüre Sedgwicks den englischen Begriff *stance* mit *Standpunkt* ins Deutsche und folge damit explizit nicht der Übersetzung ihres Begriffs in *Haltung*. Hierfür gibt es zwei Gründe: Erstens betont Sedgwick in ihrem Essay die Relationalität von Affekttheorien wie Paranoia, wobei sie auch auf Melanie Kleins *position* zurückgreift. Mit *Standpunkt* scheint mir dieser Akzent relationaler Konstitution von Affekttheorien besser zur Geltung zu kommen. Zweitens verwende ich in Kapitel 5. den Begriff *Haltung* in einer anderen Weise als Sedgwicks *stance.* Meine Begriffsverwendung lehnt sich am altgriechischen Begriff des *Ethos* an und geht auf eine Rezeption Michel Foucaults zurück. Konzeptionell besteht der primäre Unterschied in einer vorausgesetzten Intentionalität eines Subjektes im Einnehmen einer Haltung, wobei unbenommen ist, dass dieses Einnehmen auf Grundlage und in Beziehung zu relationalen Standpunkten geschieht.

gen.[205] Sedgwick greift zu einer ersten Differenzierung auf die Ausführungen von Melanie Klein zurück:

> »[T]he paranoid position – understandably marked by hatred, envy, and anxiety – is a position of terrible alertness to the dangers posed by the hateful and envious part-objects that one defensively projects into, carves out of, and ingests from the world around one.«[206]

Demgegenüber ist die mit einer reparativen Lesart verbundene depressive Position:

> »[A]n anxiety-mitigating achievement that the infant or adult only sometimes, and often only briefly, succeeds in inhabiting: this is the position from which it is possible in turn to use one's own resources to assemble or ›repair‹ the murderous part-objects into something like a whole – though, I would emphasize, *not necessarily like any preexisting whole.*«[207]

Einem Subjekt ist es möglich, sich mit diesem reparierten Objekt zu identifizieren oder sich durch dieses, um sich selbst zu sorgen.

Sedgwick richtet ihre Aufmerksamkeit von diesen anfänglichen Erläuterungen aus auf die Merkmale einer kritisch-paranoiden Lesart, ohne dieser damit einen epistemischen Wert absprechen zu wollen. Sie will Paranoia mit ihren Ausführungen vielmehr von ihrer orthodoxen Geltung abheben, um sie der Diskussion um ihren Wahrheitswert zugänglich machen. Mit diesem Anliegen verfasst sie einen Abriss von Paranoia als *starker Theorie negativer Affekte*:

1) *Paranoia ist antizipatorisch*: »The first imperative of paranoia is *There must be no bad surprises*.«[208] Für Sedgwick ist die Vermeidung böser Überraschungen grundlegend für Paranoia und das, was sie mit dem Wissen verbindet; denn solche bösen Überraschungen lassen sich dadurch verhindern, dass bereits vorweg das Schlimmste angenommen wird. Diese Antizipation weist Sedgwick als paradoxes Zeitverhältnis aus, denn sie ist einerseits auf die Vergangenheit gerichtet (das bereits Geschehene und daher Unabwendbare) als auch auf die Zukunft (das Nahen eines befürchteten Ereignisses).[209] »[P]aranoia requires that bad news be always already known.«[210]

2) *Paranoia ist reflexiv und mimetisch*: Einerseits ist Paranoia Erkenntnisobjekt, etwas, über das sich etwas wissen lässt, indem man sie übernimmt (Reflexion); andererseits ist sie Erkenntnisprozess, eine Art zu wissen und die Welt zu lesen, indem

205 Vgl. Sedgwick 2003a, S. 129.
206 Sedgwick 2003a, S. 128.
207 Sedgwick 2003a, S. 128 Herv. i. O.
208 Sedgwick 2003a, S. 130 Herv. i. O.
209 Vgl. Sedgwick 2003a, S. 130f.
210 Sedgwick 2003a, S. 130.

Erwartetes imitiert und einverleibt wird (Mimese). Wie Sedgwick betont, ist Paranoia stets beides, Erkenntnisobjekt und -prozess, ohne in einem der beiden völlig aufzugehen.[211] Diese Verschränkung erklärt ihren expansiven Charakter:

> »It seems no wonder, then, that paranoia, once the topic is broached in a nondiagnostic context, seems to grow like a crystal in a hypersaturated solution, blotting out by sense of the possibility of alternative ways of understanding *or* things to understand.«[212]

Für die Mimese führt Sedgwick das Beispiel des feministischen und queeren Gebrauchs der Psychoanalyse an, die zwar instrumentell übernommen wird, jedoch unter dem anhaltenden, paranoiden Verdacht steht, sexuelle Differenz zu reproduzieren – selbst dann, wenn diese vorab konzeptionell vermieden wurde. »In a paranoid view, it is more dangerous for such reification ever to be unanticipated than often to be unchallenged.«[213]

3) *Paranoia ist eine starke Theorie*: Sedgwick rekurriert an dieser Stelle auf eine kategoriale Beschreibung von Silvan Tomkins hinsichtlich Affekttheorie.[214] Demnach unterscheide Tomkins im Begriff *Theorie* nicht zwischen einem wissenschaftlichen oder philosophischen Gebrauch und einem alltagsverständlichen Gebrauch, demnach alle Menschen über ihre und die Affekte anderer theoretisieren, um sich diese verständlich zu machen. Sedgwick folgt Tomkins in der Annahme, dass das mentale Leben eines Menschen aus einem Konglomerat verschiedener Affekttheorien unterschiedlicher Stärken besteht. Paranoia sei demnach das Paradebeispiel einer starken Theorie gegenüber einer schwachen.

Starke Theorien (strong theories) organisieren ein breiteres Spektrum an Phänomenen, die zwar unzusammenhängend erscheinen, aber einen Zusammenhang aufweisen. Demgegenüber besitzen schwache Theorien (weak theories) eine geringe Reichweite und sind nicht vielmehr als die Beschreibung eines Phänomens. Entsprechend besitzen schwache Theorien eine größere Erklärungskraft, tendieren deshalb aber auch auf andere Phänomene ausgeweitet zu werden, was sie wiederum zu einer stärkeren Theorie werden lässt. Insofern ist es schwer für eine schwache Theorie, schwach zu bleiben.[215]

---

211 Vgl. Sedgwick 2003a, S. 130f.

212 Sedgwick 2003a, S. 131 Herv. i. O.

213 Sedgwick 2003a, S. 133.

214 Für eine vertiefte Auseinandersetzung mit Silvan Tomkins Auffassung von Affekttheorie vgl. Tomkins 2008; Sedgwick, Frank 2003.

215 Sedgwick folgend will ich darauf hinweisen, dass diese Differenz eine deskriptive ist und auf keine Wertung der beiden Theorieformen abzielt.

Affekttheorien wie Paranoia sind für Sedgwick Modi selektiven Lesens und Verstärkens, die tautologisch wirken, wenn sie das bestätigen, was zuvor bereits als antizipierte schlechte Nachricht vermutet wurde:

> »[I]t can't help or can't stop or can't do anything other than prove the very same assumptions with which it began, may be experienced by the practitioner as a triumphant advance towards truth and vindication.«[216]

Aufgrund ihrer Erklärungsreichweite sind starke Theorien wie Paranoia nicht nur tendenziell mehr von Tautologien betroffen, es wird mit zunehmender Reichweite auch schwerer, diese Tautologien zu identifizieren. Denn starke Theorien eröffnen eher einen Möglichkeitsraum für Nuancen, Attribute und performative Paradoxien und verschleiern, wer an ihnen konzeptionell Anteil hat und worin dieser Anteil besteht.[217]

4) *Paranoia ist eine Theorie negativer Affekte*: Auch hier bezieht sich Sedgwick auf Tomkins und dessen Auffassung, dass in einem Menschen zwei einander widerstrebende affektive Ziele miteinander in Konflikt stehen, die Minimierung negativer Affekte und die Maximierung positiver Affekte. Was Paranoia zu einer Theorie negativer Affekte macht, ist die Antizipation solch negativer Affekte. Das kann laut Tomkins wiederum zur Folge haben, dass die Maximierung positiver Affekte von der Vermeidung negativer Affekte blockiert wird. Diese Tendenz kann durch eine reparative Lesart unterbrochen werden, indem die Lesenden hier nach positiven Affekten streben, sich mit diesen versorgen und so ›reparieren‹. Es handelt sich damit um eine Lesart der Hoffnung.

Sedgwick hält fest, dass keine der beiden Lesarten realistischer oder tautologischer ist als die andere, sie sogar beide einen gemeinsamen pessimistischen Ursprung haben. Die daraus resultierenden Zielsetzungen unterscheiden sich jedoch grundlegend.[218] Schließlich erklärt Sedgwick:

> »Of the two, however, it is only paranoid knowledge that has so thorough a practice of disavowing its affective motives and force and masquerading as the very stuff of truth.«[219]

Nur Paranoia verschleiert ihren affektiven Charakter, um Anspruch auf Wahrheit zu erheben. Ein reparatives Lesen lässt hingegen das Affektgeschehen ungeachtet der Konsequenzen zu.[220]

216 Sedgwick 2003a, S. 135.
217 Vgl. Sedgwick 2003a, S. 134–136.
218 Vgl. Sedgwick 2003a, S. 136–138.
219 Sedgwick 2003a, S. 138.
220 Vgl. Love 2010, S. 237–239.

5) *Paranoia glaubt an die Enthüllung*: Paranoia charakterisiert schließlich ein außergewöhnlich starker Glaube (faith) an die Enthüllung. Dieser Glaube verbindet sie mit dem Wissen per se. Nietzsche, Marx und Freud stehen Sedgwick als Gewährsmänner für dieses paradoxerweise unhinterfragte Vertrauen in enthüllende und demystifizierende Verfahren, die ein zuvor unzugängliches Wissen freilegen. Dieses paranoide Vertrauen geht so weit, dass – egal ob die Verfahren effektiv waren oder nicht – sie stets als Schritt in die richtige Richtung bewertet werden.[221]

Sedgwick wendet dagegen ein, dass dieser Glaube an die Enthüllung, wie er im neuen Historismus kritischer Theorien ausgeprägt sei, selbst eine historische Spezifik darstelle. Die Anhänger:innen einer paranoiden Lesart begeben sich auf die fast kanonische Suche nach problematischen liberalen Subjekten. In ihrem orthodoxen Glauben an die Enthüllung ihrer versteckten Gewalt ignorieren sie die bereits präsente Gewalt in bestimmten kulturellen Kontexten, wie sie kritisch kommentiert: »Why bother exposing the ruses of power in a country where, at any given moment, 40 percent of young black men are enmeshed in the penal system?«[222]

Eine enthüllungsgläubige, paranoide Lesart bleibt außerdem schuldig, wie mit den Fällen umgegangen werden kann, in denen Sichtbarkeit zum Ausgangspunkt von Gewalt wird – wie beispielsweise bei öffentlichen Hinrichtungen. Zudem setze eine solche Lesart ein ›unendliches Reservoir der Naivität‹ jener voraus, die Rezipient:innen solcher Enthüllungen sind.[223] Dabei zeigen sich manche dieser Verfahren als äußerst, andere dagegen als überhaupt nicht effektiv.

Auch wenn Paranoia für Sedgwick nur eine Theorie neben anderen darstellt, die kompetitiv die mentale Ökologie von Menschen konstituieren, Paranoia expandiert mit jeder schlechten Nachricht. Denn sie führt zur Vorahnung, es könnte noch schlimmer werden. »You can never be paranoid enough.«[224] Auf diese Weise habe sich Paranoia bis in die 1980er Jahre über das gesamte politische Spektrum ausgebreitet und sei für ›Links‹ wie für ›Rechts‹ und bis in die Mitte der amerikanischen Gesellschaft zur Norm geworden. Paranoia zeigt sich hier tendenziell auch als schwache Theorie, als ein alltäglicher, inkohärenter Zynismus von Menschen, die sich über ihr falsches, durch Verhüllung geprägtes Bewusstsein im Klaren sind.[225]

Mit diesen fünf Merkmalen bietet Sedgwick einen Abriss der Paranoia, um sie ihrer Orthodoxie zu entheben und ihre Kontingenz zu unterstreichen. In einem letzten argumentativen Schritt leitet Sedgwick die Folgen dieser Lesart ab und stärkt im selben Zug nochmals Alternativen wie die reparative Lesart.[226]

---

221 Vgl. Sedgwick 2003a, S. 138f.

222 Sedgwick 2003a, S. 140.

223 Vgl. Sedgwick 2003a, S. 139–141.

224 Sedgwick 2003a, S. 142.

225 Vgl. Sedgwick 2003a, S. 141ff.

226 Vgl. Sedgwick 2003a, S. 143f., 147.

Hierzu konkretisiert sie zunächst, dass eine mögliche Gefahr der paranoiden Lesart darin besteht, dass sie zu einer unhinterfragten methodologischen Übereinkunft wird, die vorgibt, was sich auf welcher Weise verstehen lässt. Dadurch drohe sie ihre Flexibilität einzubüßen, mit der sie auf neue Anforderungen und politische Veränderungen reagieren kann.[227]

Ein alternativer Bezug zur Gegenwart besteht dagegen in einer reparativen Lesart, dessen Motive durch eine verallgemeinerte, paranoide Lesart systematisch blockiert werden. Dabei teilen beide Lesarten die Motive der Lust (pleasure) und der Verbesserung (amelioration). Allerdings bedingt die enthüllende Funktion von Paranoia einen exklusiven Zugang zum Verhüllten, der suggeriert, das Verstehen des Schmerzes und die große Demaskierung stünden kurz bevor.[228]

Sedgwick macht deutlich, dass gewisse Phänomene im lokalen Radius schwacher Theorien besser angegangen werden können als mit spekulativen, starken Theorien wie Paranoia. Auch hier scheint sie die lokalen Veränderungen anzudenken, die eine reparative Lesart ausmacht. Daran schließt Sedgwicks Überlegung an, Paranoia als Theorie negativer Affekte nicht auf diese per se zu reduzieren. Stattdessen sollte ausdifferenziert werden, welche negativen Affekte in Paranoia wie zum Tragen kommen. In diesem Zug kritisiert sie diejenigen Ansätze, die sich – in Tendenz zu einer starken Theorie – auf ein oder zwei Affekte beschränken.[229]

In einer reparativen Lesart sieht Sedgwick außerdem die Möglichkeit, der andauernden Antizipation von Paranoia zu entkommen, indem sie das Unvorhergesehene, die Überraschung, gegenüber der Vermutung konzeptionell aufwertet. »[T]o a reparatively positioned reader, it can seem realistic and necessary to experience surprise.«[230] Reparatives Lesen gesteht zu, dass Unerwartetes schlecht, aber ebenso gut sein kann. Sie eröffnet den Leser:innen so einerseits die Einsicht, dass die Zukunft anders sein könnte als die Vergangenheit (Hoffnung). Auf diese Weise bricht sie mit der tautologischen Prophezeiung der Paranoia, der zufolge immer alles mindestens so schlimm kommt wie erwartet. Im Hinblick auf die Vergangenheit ermöglicht diese Aufwertung des Unerwarteten sogar einen reparativen Effekt:

227 Sedgwick 2003a, S. 144.

228 »[O]nly its cruel and contemptuous assumption that the one thing lacking for global revolution, explosion of gender roles, or whatever, is people's (that is, other people's) having the painful effects of their oppression, poverty, or deludedness sufficiently exacerbated to make the pain conscious (as if otherwise it wouldn't have been) and intolerable (as if intolerable situations were famous for generating excellent solutions)« (Sedgwick 2003a, S. 144).

229 Vgl. Sedgwick 2003a, S. 145ff.

230 Sedgwick 2003a, S. 146.

»[I]t is […] possible for her to entertain such profoundly painful, profoundly relieving, ethically crucial possibilities as that the past, in turn, could have happened differently from the way it actually did.«[231]

Ein reparatives Lesen der eigenen Vergangenheit mag auf diese Weise beispielsweise helfen, die Pfadabhängigkeiten generationaler Lebensweisen hinter sich zu lassen und die klaffende Wunde einer Klassenflucht zu versorgen.[232]

Sedgwick schließt ihr Essay mit dem Beispiel des *Camp*s – hier verstanden als Konglomerat übertreibender, anti-heteronormativer Identitätspraktiken –, an dem sie darlegt, dass reparative Praktiken tief in die Kulturen schwuler, lesbischer und queerer Intersexualität eingelassen sind; denn Camp stellt für Sedgwick nicht nur eine performative Aneignung gegenüber einer heteronormativen Herrschaftsordnung im Sinne Judith Butlers dar. Es seien Praktiken der Selbstsorge, in denen ein Subjekt Elemente versammelt, um die Lücke zu füllen, die dessen Umwelt ihm zuvor verursacht hat. Sie macht deutlich, dass es nicht darum gehen kann, zwischen paranoider und reparativer Lesart zu unterscheiden, sondern sich darüber klar zu werden, dass beide eine Geschichte, Gemeinschaften und Diskurse teilen, aber unterschiedliche Reichweiten, Risiken und Ambitionen implizieren. Die Herausforderung des reparativen Lesens besteht nicht in den Motiven oder im Mangel an Beispielen, sondern im fehlenden theoretischen Vokabular einer paranoiden kritischen Theorie.[233]

Eve Kosofsky Sedgwicks Essay ist eines der vielen Ebenen: Sie formuliert aus einer queer-feministischen Perspektive eine Kritik an kritisch-paranoider Wissenschaft, zugleich aber auch an sich selbst als kritisch-paranoide Wissenschaftlerin. Ihr Essay ist ein reparatives Lesen von Paranoia und zugleich ein paranoides Lesen,

231 Sedgwick 2003a, S. 146. Dieses Argument führt Sedgwick dahin zu fragen, was eine solche Darstellung von Paranoia aus ihrem affekttheoretischen Umfeld heraus für das Projekt queeren Lesens bedeutet. Sie hält fest, dass es die Begründung einer transhistorischen, privilegierenden Perspektive erschwert. Andererseits ermöglicht es einer solchen Perspektive, den zahlreichen, kulturell variierenden Praktiken Rechnung zu tragen, die queere Projekte überhaupt prägen (vgl. Sedgwick 2003a, S. 146f.).

232 Es liegt nahe, Eribons Selbstanalyse als ein Beispiel einer solchen reparativen Lesart zu lesen. Allerdings scheint mir im Fall Eribons die Paranoia schlussendlich die konzeptionelle Oberhand zu gewinnen. Das zeigt sich einerseits am nie enden wollenden und damit expansiven Charakter seines autoanalytischen Vorgehens. Zudem kennzeichnen seine Schilderungen vorwiegend die ›negativen‹ Affekte seiner Sozialisation, die stets wiederkehren. Eribon verfolgt also ein reparatives Anliegen gegenüber sich selbst. Allerdings liest er dieses Bestreben wiederum paranoid, indem er dessen wiederholtes Misslingen im Wiederkehren seiner negativen Affekte schildert. Eribon scheint am Scheitern der Reparation paranoid zu werden. Es ist gewissermaßen das gegenläufige Vorgehen zu dem Sedgwicks (vgl. Kapitel 3.4).

233 Vgl. Sedgwick 2003a, S. 149–151.

denn reparatives Lesen bedeutet für Sedgwick das Annehmen des ›mörderischen Teilobjektes‹ Paranoia. Ihr Essay durchzieht damit eine unauflösbare Differenz, die ich mit dem Titel dieses Unterkapitels (Reparatives Leses *von* und *mit* Paranoia) herausstellen will.

Eine solch vielfältiges Bild ihrer Auffassung entsteht auch, bezieht man Sedgwicks Essay auf die Dimensionen der vorangegangenen Kapitel, wobei sich zwischen einer Interpretation als allgemeine Theorie kritischer Affekte und einer persönlichen Paranoialektüre unterscheiden lässt:

Auf Ebene einer allgemeinen Theorie kritischer Affekte scheinen alle menschlichen Subjekte auch Kritiker:innen werden zu können (*Subjekt der Kritik*). Zudem ist eine allgemeine Theorie affektiver Kritiken nicht an den *Modus* reparativer oder paranoider Kritik gebunden, sondern ist über das Spektrum konkurrierender Affekttheorien variabel. Insofern hängt auch das *Kriterium* von Subjekt, Objekt und vor allem dem Modus ab. *Kontextualisiert* sind diese affektiven Kritiken durch die konkurrierenden Affekttheorien, die gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse sowie die sozialen Resonanzräume, in denen kritisiert wird.

Auf der Ebene von Sedgwicks konkreter Paranoialektüre stellt sie hingegen selbst das *kritisierende Subjekt* dar, das seine Kritik auf die Paranoia kritischer Theorie richtet (*Objekt der Kritik*). *Kontextualisiert* ist ihr kritisches Essay in den feministischen, politischen und wissenschaftlichen Diskursen zu Kritik ihrer Zeit. In diese Diskurse interveniert Sedgwick mit der Paranoiadiagnose, am *Kriterium* der Pluralisierung ausgerichtet, und kontrastiert die orthodoxe Affekttheorie im *Modus* reparativen Lesens.

In Bezug auf die Status der Gefühle thematisiert ihr Essay die Probleme, die kritischer Forschung durch eine paranoide Lesart entstehen, sowie Paranoia und Depression, die sie nicht als psychologische Diagnosen, sondern als *epistemische* Theorien begreift. Anstatt also zu fragen, wie wir etwas über Gefühle wissen können, zeigt sie, was wir durch verschiedene Affekttheorien bereits wissen. Sedgwick schlägt mit dem reparativen Lesen zudem einen *ethischen* Umgang mit Paranoia vor. Doch auch Sedgwick widmet sich nicht dem Wesen der Gefühle (*ontologischer Status*), sondern beschreibt diese anhand ihrer Effekte und Funktionsweisen.

3.6.2 Sedgwicks Lesarten untersucht

(I) *Was will die Theorie von Sedgwick leisten?* Eve Kosofsky Sedgwicks Essay stellt keinen Bruch mit der Paranoia kritischer Theorie dar, sondern mit ihrer politischen und wissenschaftlichen Orthodoxie, die sie zu einem der Schleier macht, die sie beiseite zu schieben anstrebt. Sedgwick bricht nicht, da sie die Probleme einer paranoiden Lesart oder die Vorzüge einer reparativen Lesart nicht einseitig betont. Stattdessen zeigt sie ihr Ineinandergreifen, die Eigenheiten beider. Auf diese Weise bietet sie all denen, die der orthodoxen paranoiden Lesart anheimfallen – und dazu zählt sie

sich selbst[234] – eine Alternative, indem sie Paranoia selbst reparativ liest. Oder um es mit Sedgwicks eigenen Worten zu fassen, sie nutzt ihre »own resources to assemble or ›repair‹ the murderous part-objects [der tautologischen Paranoia; F.M.] into something like a whole.«[235]

Dieses reparative Lesen bedeutet nicht, paranoide Persönlichkeitszüge und Praktiken zu blockieren, sondern sie anzunehmen. So zeigt Heather Love, dass Sedgwicks Essay selbst persönliche, paranoide Textstellen und – trotz aller Kritik – eine gewisse Anerkennung für die Paranoia birgt. In der Gesamtschau ergibt sich damit das Bild eines Essays, dass sich weder gänzlich reparativ noch paranoid liest.[236] Auf diese Weise wird Paranoia zu einer Lesart unter vielen, ohne ihre inhärenten Probleme gänzlich zu verwerfen – »Paranoia knows some things well and others poorly.«[237] Insofern lässt sich Sedgwicks Essay als ein Anliegen der theoretisch-affektiven und praktischen Pluralisierung verstehen.

(II) *Wie werden ›Kritik‹ und ›Gefühl‹ in Sedgwicks Essay aufeinander bezogen?* Eine Kritik politischer Gefühle ist Sedgwicks Essay zur paranoiden und reparativen Lesart in beiderlei genitiver Hinsicht. Sie macht zum einen Paranoia zum Objekt ihrer Kritik, indem sie diese reparativ liest (*genitivius objectivus*). Nicht die affektive Erfahrung, sondern ihr Status als exklusive Lesart kritischer Forschung steht dabei zur Disposition.[238] Sedgwick will Paranoia also nicht verwerfen, sondern als *eine mögliche* Variante kritischen Lesens rehabilitieren. Allerdings bleibt die Orthodoxie von Paranoia ein anhaltendes Problem, da ihr ein exklusiver und somit exkludierender Zugang zu Wissen eigen ist. Insofern Paranoia also den dominanten affektiven Modus moderner Kritik darstellt, richtet sich Sedgwicks Kritik im genitiv-objektiven Sinne direkt auf diese Affekttheorie und implizit auf die akademisch-wissenschaftliche Kritik überhaupt.[239]

Grundlegender ist in Sedgwicks Essay die genitiv-subjektive Rolle und damit die Weise, auf die Gefühle in ihrer Kritik wirken (*genitivus subjectivus*). In Anlehnung an Tomkins setzt sie voraus, dass das menschliche Bewusstsein aus einer Vielzahl teils konkurrierender Affekttheorien formiert ist.[240] Diese Annahme schließt also aus, dass Lesarten oder Praktiken affektfrei sein können. Indem sie die Affekttheorien

234 Vgl. Love 2010, S. 238.

235 Sedgwick 2003a, S. 128.

236 Vgl. Love 2010, S. 238f.

237 Sedgwick 2003a, S. 130.

238 Vgl. Berlant 2011, S. 123f.

239 Heather Love bringt diese implizite Kritik qua reparativen Lesens auf den Punkt: »This kind of reading contrasts with familiar academic protocols like maintaining critical distance, outsmarting (and other forms of one-upmanship), refusing to be surprised (or if you are, then not letting on), believing the hierarchy, becoming boss« (Love 2010, S. 236).

240 Vgl. Sedgwick 2003a, S. 133ff.

lediglich entlang der Achsen von starker und schwacher sowie positiver und negativer Affekttheorie markiert, zeigt sie sich offen für die Variabilität und Vielfalt von Affekten und leitet aus diesen ihr Anliegen ab.[241] Im Vergleich zu Walzer plädiert Sedgwick somit nicht für konkrete Leidenschaften ›guter‹ Kritik, sondern eine Vielfalt, Variabilität und Bewusstwerdung der affekttheoretischen Bedingtheit von Kritik per se.

Über diese Annahmen hinaus sind Affekte für Sedgwicks Kritik an Paranoia motivational. Sie arbeitet darin die um sich greifende politische und wissenschaftlich-akademische Paranoia auf, von der sie auch persönlich vereinnahmt ist. Beispielsweise schreibt sie:

> »I am also suggesting that the mutual inscription of queer thought with the topic of paranoia may be less necessary, less definitional, less completely constitutive than earlier writings on it, very much including my own, has assumed.«[242]

Sedgwick scheint ihr eigenes, gebrochenes Verhältnis zur Paranoia kritischer Theorie wiederherstellen zu wollen. Gebrochen ist es, denn sie erkennt einerseits die zu kritisierende Problematik der Orthodoxie;[243] andererseits ist die paranoide Lesart eine der ihren, die auch ihr Essay durchzieht und die sie nicht gänzlich verwerfen will oder gar kann. Ihr Essay ist damit konzeptionell wie performativ beides, paranoid und reparativ. Ihr kritisches Essay wird daher von der grundlegenden Hoffnung getragen, sich selbst und die kritische Theorie im Allgemeinen mit der Paranoia auszusöhnen – paranoides Lesen weder völlig zu negieren noch völlig zu affirmieren.

(III) *Welche Widerstände kennzeichnen Sedgwicks Theorie als Kritik politischer Gefühle?* Ich möchte zwei Widerstände nennen, die meine Lektüre des Essays begleiteten: *Zum einen* die einer theoretischen Verengung. Die Unterscheidung, die Sedgwick zwischen paranoidem und reparativem Lesen tätigt, ist eine unscharfe. Beide Lesarten teilen einerseits Motive wie Lust an der Kritik und sind in der Empirie allenfalls graduell voneinander zu unterscheiden.[244] An keinem Punkt wird die Differenz so deutlich wie an der Hoffnung. Denn wo die Paranoia auf immer schlimmere Vorahnung verweist und sich so der Hoffnungslosigkeit preisgibt, impliziert die Reparation die Hoffnung auf einen annehmbaren Ausgang. Da einem Subjekt die eigene mentale Ökologie der Affekttheorien nicht vollends verständlich ist, verschwimmt diese Differenz in der Praxis. Beispielsweise mag ich hoffen, ohne mir darüber im Klaren zu sein oder es mir einzugestehen. Das Problem besteht allerdings nicht im Verhältnis dieser beiden Lesarten zueinander, sondern in der Tatsa-

241 Vgl. Sedgwick 2003a, S. 134–138.
242 Sedgwick 2003a, S. 146.
243 Vgl. Love 2010, S. 238.
244 Vgl. Sedgwick 2003a, S. 144.

che, dass Sedgwick lediglich diese beiden behandelt.[245] Das Resultat ist eine etwaige Polarisierung; das zeigt auch die Lagerbildung in den Debatten, die auf Sedgwicks Essay folgten.[246] Die Komplexität der mentalen Ökologie und das pluralisierende Anliegen Sedgwicks geraten so in den Hintergrund, weshalb ein erweiterndes Anliegen darin bestehen könnte, andere kritisch-affektive Lesarten der Paranoia und der Reparation zur Seite zu stellen.[247]

Ein *zweites* Problem erwächst, lässt man sich auf die unscharfe Trennung zwischen Paranoia und Reparation ein; denn sie wirft in der Konsequenz die Frage auf, ob die Ausgangsproblematik orthodoxer Paranoia treffend ist. Inwiefern handelt es sich bei der orthodoxen Lesart um eine paranoide? Handelt es sich dabei nicht vielmehr um ein ununterscheidbares Amalgam paranoider, reparativer und womöglich weiterer Lesarten? Es lässt sich nicht ausschließen, dass manche paranoide Kritiker:innen darauf *hoffen*, dass ihre schlechten Nachrichten eintreffen – insbesondere dann, wenn diese einen reparativen Effekt haben und sie sich wieder ›ganz‹ fühlen können. Zwei Konsequenzen leiten sich hieraus ab: Zum einen stellt sich die Frage, ob und anhand welcher normativer Kriterien Paranoia überhaupt ein Problem kritischer Theorie darstellt, so evident es einem wissenschaftlichen Alltagsverstand auch scheinen mag; zum anderen lassen Sedgwicks Ausführungen offen, wie sich

245 Auch Lauren Berlant kritisiert diese Verengung auf zwei Lesarten bei Sedgwick. Obwohl Berlant die Idee reparativen Lesens als Praxis äußerst genauer Kuriosität liebt, widerspricht sie jedweder Idealisierung von Programmen besserer Theorie oder besseren Lesens. Hieraus leitet Berlant ab: »I'm suggesting that the overvaluation of reparative thought (beispielsweise durch einen vermeintlichen ›reparative turn‹; F.M.) is both an occupational hazard and part of a larger overvaluation of a certain mode of virtuously intentional, self-reflective personhood« (Berlant 2011, S. 124).

246 Vgl. Koivunen 2010, S. 22ff.

247 Zwei Folgefragen ergeben sich hieraus: zum einen die, woran sich Kritik noch festmachen lässt, wenn es unterschiedliche, affekttheoretische Modi von Kritik gibt. Eine mögliche Antwort mag darin bestehen, dass – auch wenn es unterschiedliche, affekttheoretische Modi gibt, die Subjekt, Objekt und Kriterium miteinander in Beziehung setzen (und so tradieren) – eine Kritik dennoch einen teilenden respektive beurteilenden Effekt bergen muss, um kritisch zu sein. Eine Affekttheorie der Kritik lässt sich also durch den kritischen Effekt identifizieren. Zum anderen drängt es sich auf zu fragen, welche anderen Lesarten neben der paranoiden und der reparativen noch existieren können. Meiner Ansicht nach antworten die anderen fünf in diesem Kapitel zusammengetragenen Ansätze auf diese Frage. Doch gibt es weitere, wobei ich beispielsweise an bell hooks' Auffassung von *Liebe* (vgl. hooks 2001) oder Audre Lordes Beschreibung von *Erotik* denke. So schreibt Letztere: »The erotic functions form me in several ways, and the first is in providing the power which comes from sharing deeply any pursuit with another person. The sharing of joy, whether physical, emotional, psychic, or intellectual, forms a bridge between the sharers which can be the basis for understanding much of what is not shared between them, and lessens the threat of their difference« (Lorde 2019, S. 46).

Affekttheorien nicht nur in Konkurrenz, sondern auch in konstruktiver Symbiose entfalten können.

(IV) *Welche Anregungen bietet Sedgwicks Theorie als Kritik politischer Gefühle für die Entwicklung eines eigenen Ansatzes?* Von den verschiedenen Anregungen, die sich aus Sedgwicks Essay ziehen lassen, will ich drei Punkte herausgreifen: *Zum einen* sensibilisiert Sedgwick mit ihrem Ansatz für die affektiv-modale Vielfalt möglicher Kritiken der Gefühle. Es wird deutlich, dass es nicht darum gehen kann, eine Auffassung von Kritik zu entwickeln, die Geltung über andere beansprucht.[248] Eine solche Kritik wäre dann unkritisch gegenüber sich selbst – eine Überlegung, die ich bereits zuvor anhand eines Zitates von Roland Barthes thematisiert habe.[249] Anregend ist vor allem aber der Gedanke, dass dies nicht nur für Kritik, sondern auch für die damit verbundenen Affekttheorien gilt. Will Kritik also nicht affektiv ins Unkritische fallen, gilt es, ihre affektive Ambivalenz und Vielfalt zu hinterfragen und – sofern möglich – aufrechtzuerhalten. Kurzum: Ebenso wenig wie es eine einheitliche Kritik gibt, gibt es ein einheitliches Gefühl der Kritik und des Kritisierens. Mit Sedgwick ist also von einem Variantenreichtum an Kritiken politischer Gefühle auszugehen. Es ist diese Einsicht, die ich – im Vorgriff auf diese Ausführung – dem vorliegenden, dritten Kapitel zugrunde gelegt habe.

Zweitens und damit zusammenhängend macht Sedgwicks Essay nicht nur deutlich, wie Gefühle im subjektiv-genitiven Sinne Kritik formieren. Sie weist darauf hin, wie Gefühle eine gewisse Auffassung von Kritik ins Unkritische kippen und zu einem herrschaftlichen Narrativ machen können. Gefühle lassen sich also nicht auf einen motivationalen Effekt reduzieren, sondern sie werden zu einer intensivierenden Dimension des Kritisierens. Erst durch Spannung, Furcht und Aggression, von denen eine paranoide Antizipation begleitet ist, konnte sich diese so rasch verbreiten und andere Zugänge zum Wissen negieren. Daraus folgt, wie ich es bereits bei Walzer, Illouz und Massumi anmerkte, dass auch Kritik und die sie formierenden Gefühle wiederum nicht von Kritik freizusprechen sind. Diese Kritik der Kritik der Gefühle besteht bei Sedgwick jedoch nicht in derselben Lesart – paranoides Lesen wird nicht auf das paranoide Lesen angewandt. Stattdessen hebt Sedgwick auf die mentale Ökologie der Affekttheorien ab, in der unterschiedliche Kritiken der Gefühle aufeinander bezogen werden – reparatives Lesen auf paranoides Lesen. Meine Darstellung ist hier heuristisch gemeint, immerhin hat Sedgwick gezeigt, wie paranoides und reparatives Lesen ineinander verschränkt sind. Gleichwohl lässt sich erahnen, wie verschiedene Affekttheorien mentaler Ökologien – trotz ihrer Verschränkung – in widersprechender Weise aufeinander bezogen sein können und in ihrer Arbeit als Forscherin Ausdruck finden.[250]

248 Vgl. Fawaz 2019, S. 14–18, 24ff.

249 Siehe hierzu die Ausführungen in Kapitel 2.

250 Vgl. Berlant, Edelman 2019, S. 46.

Drittens, und auch das leitet sich aus den vorherigen beiden Punkten ab, zeigt Sedgwick performativ, wie beide Lesarten ineinandergreifen. Dabei beschreibt sie das Zulassen von Affekten wie Hoffnung als ein Charakteristikum reparativer Lesart und im Gegensatz dazu das Maskieren von Affekten als Charakteristikum von Paranoia.[251] Für mich stellt sich die Frage, inwiefern dieses Zulassen lediglich an eine reparative Lesart gebunden ist, ob sie nicht auch selbst eine eigene Kritikform der Offenheit sein könnte. Es ist dieser Gedanke, den ich im folgenden Kapitel wieder aufgreifen werde.

3.7 Brigitte Bargetz: eine politische Grammatik der Gefühle

Die sechste und letzte Kritik politischer Gefühle, die ich in diesem Kapitel behandeln werde, entstammt der Forschung der Politikwissenschaftlerin Brigitte Bargetz. Wie ich folgend deutlich machen werde, tat sich diese in den letzten Jahren wiederholt durch die Verknüpfung queerer, feministischer, antiklassistischer, antirassistischer und postkolonialer Auffassungen kritischer Sozialforschung mit einer Affekt- und Emotionsforschung hervor, die auf eine queer-feministische Tradition zurückblickt. In ihren Beiträgen lotet sie eine Grammatik der Gefühle aus, in der sie Affekte nicht nur in ihrer phänomenalen Vielfalt darstellt, sondern diese anhand ihrer Politizität begreift. Es handelt sich um eine *politische* Grammatik der Gefühle, der eine kritisch machtsensible Affekttheorie zugrunde liegt.

Die Wahl fiel aus zwei Gründen auf die Forschung von Brigitte Bargetz: Zum einen hatte ich bei meinen Recherchen den Eindruck, dass *Kritik* und *Gefühl* bei Bargetz nicht nur implizit aufeinander bezogen werden. Ihre politische Grammatik der Gefühle bezieht beide Begriffe explizit-theoretisch aufeinander, womit sie das auf Konzepte ausgerichtete Raster des vorliegenden Kapitels trifft. Zum anderen schien mir Bargetz' Forschung einen guten Kontrast zu Sedgwicks Position und die daran anknüpfenden Debatten zu bilden. Wie zuvor werde ich einige Beiträge kursorisch lesen und so einen Einblick in die Forschung von Bargetz geben, um aus dieser eine gewisse Auffassung einer Kritik politischer Gefühle zu destillieren.

3.7.1 Grundrisse einer kritisch machtsensiblen Affekttheorie

Um sich den affekttheoretischen Auffassungen von Brigitte Bargetz zu nähern, wäre es zu kurz gegriffen, mit Definitionen von Gefühlen oder ontologischen Verortungen zu beginnen; denn ihre Forschung ist zunächst eine politische: Sie folgt dem Anliegen, vergeschlechtlichende, rassisierende und klassisierende Machtverhältnisse zum Forschungsgegenstand zu machen, um deren Gewaltförmigkeit zu erfassen

251 Vgl. Love 2010, S. 239ff.

und Handlungsoptionen gegen sie aufzuzeigen. Es handelt sich bei ihrer Forschung also um eine kritische Intervention, die für die affektiven Wirkungsweisen gesellschaftlicher Machtverhältnisse sensibel ist und sensibilisiert.[252]

Von diesen Verhältnissen ist auch der vorwiegend weiße, heteronormative Wissenschaftsbetrieb ein Teil, der den Arbeiten queerer, feministischer und postkolonialer Wissenschaftler:innen referenziell nur geringe bis hin zu keiner Aufmerksamkeit schenkt.[253] Dieser Umstand zeigt sich am Beispiel des *affective turns* und dem allmählich wachsenden politikwissenschaftlichen Interesse für die Bedeutung von Gefühlen.[254] Die im aufflammenden Interesse entwickelten Forschungsansätze rezipierten die vorangegangenen, queer-feministischen Arbeiten zur politischen Rolle von Gefühlen allenfalls sporadisch[255] und/oder übergingen konzeptionell wirksame Machtverhältnisse um *class*, *race* und *gender*.[256]

Beispielsweise zeigten Birgit Sauer[257] – und einige Jahre später zusammen mit dieser auch Brigitte Bargetz – an der liberalen Teilung zwischen Öffentlichkeit und Privatheit die politische Relevanz von Gefühlen.[258] Beide vertreten die Auffassung, dass die Trennung zwischen Rationalität respektive Vernunft und Emotionalität in einem liberalen Trennungsdispositiv mit der geschlechtlichen Trennung sowie der zwischen Öffentlichkeit und Privatheit zur Deckung kommt. Die dispositive Funktionslogik verweise die ›emotionale Frau‹ ins Private, da sie im Vergleich zum ›rationalen Mann‹ zu hysterisch sei, um an den politischen Prozessen der Öffentlichkeit teilzunehmen. Die Autorinnen schlussfolgern, dass Gefühle gesellschaftliche, darunter geschlechtliche, aber auch klassisierte und rassisierte Herrschaftspositionen fortschreiben.[259]

An diesem kurzen Exkurs lässt sich bereits erahnen, mit was für einem Verständnis von *Gefühl* Bargetz in ihrer Forschung operiert. Für sie sind Gefühle genuin politisch, weshalb sie die Idee vorsozialer Affekte, wie sie beispielsweise Brian Massumi vorschlägt, ablehnt.[260] So definiert sie in einem ihrer Artikel:

---

252 Vgl. Bargetz 2020, S. 37f.

253 Vgl. Bargetz 2015a, S. 82ff.; Bargetz 2015b, S. 589; Bargetz 2014, S. 132.

254 Vgl. Penz, Sauer 2016, S. 29ff.

255 Für ein prominentes Beispiel eines solchen Ausblendens in der Anfangszeit des deutschsprachigen politikwissenschaftlichen *affective turns* vgl. bspw. Marchart 2013, S. 437–442.

256 Bargetz, Sauer 2015, S. 100f.

257 Vgl. Sauer 1999.

258 Vgl. Bargetz, Sauer 2015; Bargetz, Sauer 2010.

259 Vgl. Bargetz, Sauer 2015, S. 95ff.

260 Vgl. Kapitel 3.5 sowie Massumi 2002a, S. 12ff.

> »I understand feelings, affect, and emotion as deeply imbricated in the political and the social, and emphasize the bodily, psychic, and cognitive dimensions of affect.«[261]

Es geht Bargetz also nicht darum, *Gefühl* auf eine unumstößliche Definition zu bringen. Gefühle sind – ebenso wie die Bemühungen ihrer Fixierung und Auslegung – politische Streitobjekte. Sich auf Sara Ahmed beziehend geht es auch Bargetz darum, was Gefühle politisch *tun (können)*.[262] Aus diesem Grund nutzt sie Termini wie *Affekt, Emotion, Fühlen, Sentimentalität* oder *Gefühl* zum einen *deskriptiv*. Sie analysiert in ihren Beiträgen Organisation, Ausrichtung, Verteilung, kurz: die Logiken, die Gefühle und Politik miteinander verbinden;[263] zum anderen operiert Bargetz *diskursstrategisch*. Sie verwendet beispielsweise je nach Stoßrichtung eines Beitrags den Begriff *Affekt*, um die Körperlichkeit und die Handlungsfähigkeit durch Gefühle hervorzuheben, oder *Gefühl*, um »die feministische und postkoloniale Genealogie auch begrifflich [zu] markieren.«[264]

Was aber bedeutet es, von *politischen* Gefühlen auszugehen? Eine erste Antwort liegt in einer Grundannahme der Forschung von Brigitte Bargetz. Demnach ist Politik nicht auf das vermeintlich rationale Staatshandeln beschränkt. Stattdessen folgt Bargetz einem weiten Begriff des *Politischen*, und dieser:

> »[V]erweist auf die Frage politischer Kämpfe, auf den ge- und belebten Alltag, auf Ungleichheits-, Macht- und Ausbeutungsverhältnisse, auf ihre Entstehungsbedingungen und ihre Effekte, ebenso wie auf die Frage, wie diese Verhältnisse affektiv hervorgebracht, fortgeschrieben, aber auch verändert werden können.«[265]

Demnach sind nicht manche Gefühle politisch und andere sind es nicht, denn für Bargetz sind Gefühle »zugleich Ausdruck, Effekt und Ziel des Politischen.«[266]

Um diese Vielfalt zum Ausdruck zu bringen, verwendet sie den beschreibenden Begriff der *Grammatik*. Dieser soll nicht vorgeben, eine abgeschlossene Theorie der Gefühle zu umfassen. Vielmehr bündeln sich in diesem deskriptiv die unterschiedlichen, sich teils verstärkenden, teils ausschließenden Logiken, aufgrund derer Gefühle gerade nicht *eindeutig* sind.[267] Diese Annahme der Uneindeutigkeit wird an zwei miteinander verbundenen, analytischen Perspektiven erkennbar, durch die

---

261 Bargetz 2015b, S. 582, vgl. auch Bargetz 2020, S. 40.

262 Vgl. Bargetz 2020, S. 40; Ahmed 2014b, S. 4.

263 Vgl. Bargetz 2015b, S. 590ff.

264 Bargetz 2020, S. 41.

265 Bargetz 2020, S. 41.

266 Bargetz 2014, S. 130.

267 Vgl. Bargetz 2014, S. 131ff. Auf diese Weise bezieht Bargetz auch Stellung gegen eine Affektontologie oder eine Romantisierung von Gefühlen als Ausgangspunkt von Gesellschaftstheorie.

Bargetz eine politische Grammatik der Gefühle vorschlägt – *Politik der Gefühle* und *Politik fühlen*.

Am Beispiel von Lauren Berlants Forschung zur affektiven Politik in den USA seit dem 19. Jahrhundert stellt Bargetz dar, wie die Organisation, Ausrichtung und Idealisierung von Gefühlen zu einem politischen Mittel (insbesondere liberalen politischen Denkens) wurden. Politik agiert und regiert durch Gefühle, findet durch sie gewissermaßen erst statt. Am Beispiel der nationalen Sentimentalität die Berlant skizziert, bedeutet das für Bargetz:

> »Mit Berlants Konzept nationaler Sentimentalität will ich […] die Regierbarkeit über das Persönliche und Emotionale thematisieren und darlegen, dass affektive Politiken mitunter eine (neo-)liberale Logik des Politischen bedienen – und zwar insofern, als darüber Privatisierung, Individualisierung und Ent-Solidarisierung evoziert und abgefedert werden.«[268]

Eine Politik der Gefühle vermag benachteiligende, diskriminierende und subalternisierende Sozialstrukturen zu stabilisieren, aber auch emanzipativ zu destabilisieren.[269]

Politik fühlen meint dagegen »einen Modus, worüber sich Macht- und Ausbeutungsverhältnisse in verkörperte Alltagspraxen übersetzen lassen.«[270] Es geht Bargetz um Praktiken, in denen politische und ökonomische Verhältnisse affektiv aufgenommen und reproduziert werden. Dem liegt die Annahme zugrunde, dass solche auch rassistische und vergeschlechtlichte Verhältnisse Gefühle nicht bloß organisieren, sondern, dass sie selbst *gefühlt* werden.[271] Beispielsweise argumentiert Ann Cvetkovich, dass es sich bei Depression um ein wiederkehrendes, politisches Phänomen handelt, das qua Praktiken affektiv in die Körper betroffener Subjekte eingeschrieben wird und auf dieser Weise Kollektivbildung potenziell möglich macht.[272] Schließlich bedeutet die Perspektive *Politik fühlen* auch, Gefühle

---

268 Bargetz 2014, S. 120.

269 Brigitte Bargetz nimmt in ihrem Beitrag *Der sentimentale Vertrag. Eine Politische Theorie der Affekte und das unvollendete liberale Projekt* eine politiktheoretische Adaption von Berlants Konzept nationaler Sentimentalität vor, indem sie es auf die kontraktualistische Metapher des Gesellschaftsvertrages bezieht. Der Beitrag scheint mir ein gutes Beispiel dafür zu sein, wie eine Politik der Gefühle ihre staats- und gesellschaftskonstitutive Wirkung entfalten kann (vgl. Bargetz 2018, S. 46ff.). Weniger theoretisch voraussetzungsreich, dafür mit alltagspolitischen und medialen Beispielen verdeutlichend zeigt Bargetz in ihrem Beitrag *Welche Politik der Gefühle? Affektive Fakten und feministische Kritik* unterschiedliche Ausdrucksformen einer liberalen Politik der Gefühle, zu der sie nach feministischen Umgangsweisen fragt (vgl. Bargetz 2019b).

270 Bargetz 2014, S. 129.

271 Vgl. Bargetz 2014, S. 129.

272 Vgl. Bargetz 2014, S. 121–125; Cvetkovich 2012.

als Wahrnehmungs-, Erkenntnis- und Handlungspotenzial zu betrachten, um aus diesen mögliche individuelle oder strukturelle Veränderungsmöglichkeiten zu gewinnen.[273]

Diese beiden komplementären Perspektiven in Bargetz' Forschung zu einer politischen Grammatik der Gefühle ermöglichen es, die verstärkt durch queer-feministische Forscher:innen kritisierten Dualismen weiterführend zu untersuchen und analytisch-konzeptionell zu überwinden. Sie problematisiert auf diese Weise ebenso die politischen und ökonomischen Hierarchien, die sich durch Gefühle verstetigen, wie die affektiven Alltagspraktiken, in denen diese Hierarchien qua Gefühlsskripten und -normen verfestigt werden. Eine solche Perspektivierung vermeidet es, affektive Politiken auf abgeschlossene Diskurse zu reduzieren, indem sie den Blick auf innerpolitische Widersprüche und den Widerstreit mit anderen affektiven Politiken scharf stellt. Schließlich wird es durch die Abkehr von rigiden Dualismen möglich, das Fühlen (von Depression, Einsamkeit oder auch Liebe) als Effekt politisch-gesellschaftlicher Machtverhältnisse zu deuten, um in der Konsequenz queerfeministischen, postkolonialen und antirassistischen Kritiken neue Handlungsoptionen zu eröffnen.[274]

Mir war bis hierhin wichtig, das politiktheoretische Anliegen der Forschung von Brigitte Bargetz zu umreißen, da dieses ihre Auffassung von Kritik grundlegend informiert. Auch klangen einige kritische Züge ihrer Arbeit bereits an, die aufs Engste mit ihrer Deutung des Politischen verwoben sind und folgend weiter expliziert werden. Hinsichtlich einer queer-feministischen Kritik brachte sich Bargetz in zwei miteinander zusammenhängende Debatten ein: in Beschäftigung mit einem *neuen feministischen Materialismus* zum einen zur Frage der Überwindung von (›negativer‹) Kritik hin zur Postkritik; zum anderen zum *reparative turn*[275], also der Diskussionen um paranoide und reparative Lesarten kritischer Theorie, die in der Nachfolge von Sedgwicks Essay aufkamen. Ich gehe davon aus, dass sich die Auffassung einer Kritik politischer Gefühle, wie sie Bargetz vertritt, anhand dieser ihrer Debattenbeiträge zeigt – in Abgrenzung nach außen hin zu einer ›benachbarten‹ Denkströmung des *neuen feministischen Materialismus* sowie nach innen zu queer-feministischen Debatten zu reparativer Kritik.[276]

In Beschäftigung mit den Arbeiten Karen Barads interpretieren Brigitte Bargetz und Sandrine Sanos das Aufkommen eines *neuen feministischen Materialismus* als eine Reaktion auf die Debatten zwischen klassischen und affirmativen Kritikauffassungen. Barads Position kennzeichnet in diesem Zusammenhang eine Abkehr von dis-

---

273 Vgl. Bargetz 2014, S. 129.

274 Vgl. Bargetz 2014, S. 131ff.

275 Vgl. Wiegman 2014, S. 13.

276 *Reparative Kritik* bezieht sich an dieser Stelle auf jene Kritiken und kritische Theorien, die sich im Anschluss an Sedgwick einer reparativen Lesart verschreiben.

kursiven Symbol- oder Narrativsystemen hin (oder zurück) zur wirklichkeitskonstitutiven Rolle von Materie. Dabei beansprucht ein feministischer Materialismus wie der Barads die cartesianische Teilung zwischen Geist und Körper ebenso zu überwinden wie die zwischen Natur und Kultur und die zwischen Diskurs und Materie. In diesem Zuge soll auch eine paranoide und sich auf Geschichte beziehende Kritikform revidiert werden:[277]

> »I am not interested in critique. In my opinion, critique is over-rated, over-emphasized, and over-utilized, to the detriment of feminism. […] Critique is all too often not a deconstructive practice, that is, a practice of reading for the constitutive exclusions of those ideas we can not do without, but a destructive practice meant to dismiss, to turn aside, to put someone or something down— another scholar, another feminist, a discipline, an approach, et cetera. So this is a practice of negativity that I think is about subtraction.«[278]

Barad hält dem eine andere Form entgegen, die in Addition und Kreativität besteht, sowie auf mögliche Zukünfte hin ausgerichtet ist. Sie nennt diese *Diffraction*.[279]

Bargetz und Sanos lesen diese Hinwendung zu affirmativen und zukunftsorientierten Zugängen zeitdiagnostisch und attestieren einem *neuen feministischen Materialismus* Reaktion auf die derzeitige affektive Landschaft kritischer Theorie zu sein. Diese sei, wie Autor:innen wie Sedgwick oder Wendy Brown darlegen, durch Melancholie, Paranoia und Verzweiflung gekennzeichnet. Hieraus entspringe ein motivationales Gefühl, eine affektive Sehnsucht neuer feministischer Materialist:innen nach Handlungsfähigkeit (Agency), die in theoretischen Vorschlägen wie der affirmativen Überwindung von Kritik oder Ideen postsouveräner Agency münden.[280]

Zusammen mit Sandrine Sanos problematisiert Bargetz die theorieimmanenten und politischen Folgen einer solchen Überwindung von Kritik am Beispiel eines *neuen feministischen Materialismus*: Sie kritisieren, dass die Abkehr von ›negativen‹ oder auch paranoiden Kritiken bedingt, auch ihre Erfolge, Weiterentwicklungen und hart erkämpften Siege qua Kritik hinter sich zu lassen. Eine affirmative (Post-)Kritik wie die Barads basiere somit auf der »Amnesie« einer politischen und

---

277 Vgl. Bargetz 2019a, S. 186.

278 Barad, Dolphijn, van der Tuin 2012, S. 49.

279 Als *diffractive methodology* bezeichnet Barad »a method of diffractively reading insights through one another, building new insights, and attentively and carefully reading for differences that matter in their fine details, together with the recognition that there intrinsic to this analysis is an ethics that is not predicated on externality but rather entanglement. Diffractive readings bring inventive provocations; they are good to think with. They are respectful, detailed, ethical engagements« (Barad, Dolphijn, van der Tuin 2012, S. 50; vgl. weiterführend Bargetz, Sanos 2020, S. 3ff.).

280 Vgl. Bargetz, Sanos 2020, S. 503ff.; Bargetz 2019a, S. 184f.

wissenschaftlichen Genealogie postkolonialer und queer-feministischer Arbeit.[281] Zudem scheint die Gewichtung von Materialität als gleichwertiger Dimension von Wirklichkeitskonstitution jene Gesellschaftsverhältnisse zu verschleiern, die (posthumane) Handlungsfähigkeit von vornherein verstellen.[282] Ein Beispiel dafür sehen Bargetz und Sanos in der langanhaltenden Vernachlässigung neuer feministischer Materialist:innen, sich mit den Diskussionen zu *race* auseinanderzusetzen.[283] Bargetz und Sanos sehen – zusammenfassend – mit der konzeptionellen Überwindung von Kategorien wie *Macht*, *Widerstand* und *Kritik* die Gefahr einer Depolitisierung im neuen feministischen Materialismus angelegt.[284] Dieses Problem wird durch weitere theorieimmanente Probleme konterkariert: So blockiere ein solcher Materialismus den eigenen Anspruch auf Zukunftsorientierung und (posthumane) Agency, indem Veränderbarkeit und historische Entwicklung letzten Endes auf die Dynamik von Materie zurückgeführt werden. Diesen Umstand steigernd pflichtet Bargetz unter anderen Sara Ahmed bei,[285] wenn diese fragt, wie ein solcher Materialismus vor der Fetischisierung einer quasi metaphysischen Materialität gefeit sein soll.[286] Außerdem sieht Bargetz einen performativen Widerspruch in dieser Denkströmung verankert, beansprucht sie zwar, anthropozentrische Auffassungen von Agency zu überwinden, scheitert jedoch in ihrer Theoriebildung und Wissensproduktion an diesem, da sie hier durchaus anthropozentrisch argumentiert.[287]

Allerdings ist Bargetz nicht daran interessiert, den *neuen feministischen Materialismus* gänzlich zu verwerfen, sondern schlägt dagegen vor, diesen als politische Intervention und Erfindung zu lesen, die sich gegen eine rückbesinnende Melancholie oder paranoide Kritiken wendet. Insofern verkörpert der neue feministische Materialismus das politische Anliegen, den ›negativen‹ Status quo für alternative Auffassungen zu öffnen. Bargetz identifiziert also eine Kritik im *neuen feministischen Materialismus*, die weder einseitig durch Affirmation noch durch Dissonanz operiert. Sie fasst ihre Beobachtung wie folgt zusammen:

> »[I]t suggests an understanding of critique, which always interrogates the conditions of possibility of the political. This understanding requires to move beyond a merely reparative or optimistic view and takes the ambivalences of political agency into account. […] new materialisms' optimistic theoretical endeavour should

281 Bargetz, Sanos 2020, S. 509.
282 Vgl. Bargetz 2019a, S. 189.
283 Vgl. Bargetz, Sanos 2020, S. 509ff.
284 Vgl. Bargetz 2019a, S. 188.
285 Vgl. Ahmed 2008a, S. 32ff.
286 Vgl. Bargetz, Sanos 2020, S. 510.
287 Vgl. Bargetz 2019a, S. 188ff.

> not lead us to turn away from critique, but should entail both moments of affirmation and moments of dissonance.«[288]

Anhand des Zitates wird ersichtlich, dass Bargetz auch Kritik in der politischen Grammatik der Gefühle verortet, in der unterschiedliche Logiken nicht nur Gefühle orchestrieren und politisch fühlbar werden lassen, sondern auch Kritiken in unterschiedlichen affektiven Modi. *Kritik* und *Gefühl* – als abstrakte Gegenstände wie als gelebte Praxis – sind also genuin gebunden an politische und historische Kontexte. Bei Bargetz' Beiträgen zum neuen feministischen Materialismus handelt es sich nicht bloß um eine positionelle Abgrenzung, denn sie zeigt auch, wie ihre kritisch machtsensible Affekttheorie am Beispiel dieser wissenschaftlich-politischen Debatte operiert.

Das Zitat weist außerdem auf Bargetz' Position zwischen den Diskussionslagern paranoider und reparativer Kritik hin. Bargetz erwehrt sich dabei einer bloßen Befürwortung einer der beiden Positionen. Sie folgt einerseits Sedgwick in ihrer Kritikdiagnose, lehnt aber andererseits ein einseitiges Affirmieren reparativer Affekttheorie als Heilsversprechen ab. Zudem merkt sie an, dass Sedgwick – wie auch Barad – in der Debatte oft auf eine affirmativ-reparative Lesart verkürzt werden.[289] Bargetz »moves away from either reparation or paranoia«[290] und hält es für irreführend, Gefühle auf eine ›positive‹ oder ›negative‹ Deutung zu reduzieren, zu romantisieren oder zu delegitimieren.

Sie spricht sich hingegen dafür aus, den Blick auf die ambivalente und sich wandelnde Verteilung[291] von Gefühlen zu richten, an der ihre Kritikauffassung ihren Ansatzpunkt findet:[292]

> »Speaking of the distribution of emotions accentuates emancipation as a possibility for criticizing and for interrupting the police's disempowering and unequal mode of governing, which appears in at least twofold way: in terms of differentially distributing emotions but also in terms of governing through emotions.«[293]

---

288 Bargetz 2019a, S. 191.

289 Vgl. Bargetz, Sanos 2020, S. 506; Bargetz 2015b, S. 581.

290 Bargetz 2015b, S. 585.

291 In Lektüre der Philosophie von Jacques Rancière entwickelt Bargetz das Konzept einer Verteilung von Gefühlen, die sie wie folgt zusammenfasst: »The distribution of emotions introduces a relation between politics and emotions that show how affect and emotions are neither merely enabling nor simply an instrument of power relations. The distribution of emotions can take into account how emotions are involved in governing those who have no part, which has been (and still is) common (though differently) for devaluations and discriminations related explicitly to gender, sexuality, class, nationality, and/or race« (Bargetz 2015b, S. 592).

292 Vgl. Bargetz 2015b, S. 581, 590.

293 Bargetz 2015b, S. 591.

Indem Bargetz die politische Grammatik der Gefühle auf ihre gefühlte und durch Gefühle operierenden Machtverhältnisse befragt, eröffnet sie die Möglichkeit, diese zu kritisieren und zu unterbrechen. Das Projekt einer politischen Grammatik der Gefühle läuft so in Bargetz' Forschungsansatz einer *kritisch machtsensiblen Affekttheorie*[294] zusammen, um »affektive Mobilisierungen und Affizierungen sowohl in ihrer Einbettung in Machtverhältnisse als auch als kritische und emanzipative Kräfte kenntlich zu machen.«[295] Anstatt Gefühle entlang bekannter Dualismen zu bewerten, besteht die kritische Unternehmung für Bargetz darin, die politischen Wirkungsweisen von Gefühlen aufzuzeigen und so für die vielfältigen Erscheinungsformen kritischer Alltagspraktiken offen zu sein.[296] Oder mit Bargetz' eigenen Worten:

> »I suggest a queer feminist theory of affective politics that considers the creative moments of affect as a means of solidarity and political mobilization while never losing sight of how affect is woven into the political and economic fabric and, thus, how emotions are used to politically mobilize gender, sexuality, race, and class.«[297]

Bargetz' kritisch machtsensible Affekttheorie setzt voraus, dass Theorie nicht auf eine deskriptive Funktion reduziert ist, sondern eine Weise ist, sich mit Gegenwart zu befassen.[298] Eine solche kritische respektive Kritik ermöglichende Forschung ist politisch und trägt der Geschichte feministischer Kritik Rechnung, ohne sich jedoch auf diese oder gewisse Kritikmodi zu versteifen. Insofern handelt es sich um eine queer-feministische Theorie affektiver Politik.[299] Sie schließt damit an das Lager affirmativer Kritik an, die sie im Kern als eine Positionierung gegenüber einem männlich-westlichen, auf rationale Urteilsfindung reduzierten Kritikverständnis deutet, das Kritik als gelebte Praxis ignoriert. Allerdings will sie die traditionsreiche Kritik an Machtverhältnissen damit nicht aufgeben oder gar überwinden, sondern sie daraufhin befragen, was sie einem politisch-emanzipativen Projekt zu bieten hat.[300]

---

294 Bargetz weist darauf hin, dass sie bewusst nicht von einer ›machtkritischen‹ Theorie spricht, da sie durch *Machtsensibilität* die Gleichzeitigkeit von Macht und Handlungsfähigkeit zum Ausdruck bringen will. Zudem verweist sie so »auf einen Kritik- und Wahrnehmungsmodus […], der weder auf Macht noch auf Ermächtigung beschränkt ist« (Bargetz 2020, S. 36).

295 Bargetz 2020, S. 39.

296 Vgl. Bargetz 2020, S. 37–40.

297 Bargetz 2015b, S. 584.

298 Vgl. Bargetz 2019a, S. 185.

299 Vgl. Bargetz, Sanos 2020, S. 511; Bargetz 2015b, S. 593. Bargetz betont, dass es sich bei ihrer Forschung nicht um eine Theorie queer-feministischer, affektiver Politik handelt und erhebt so einen affekt- und politiktheoretisch weitreichenderen Anspruch (vgl. Bargetz 2015b, S. 593).

300 Vgl. Bargetz 2020, S. 39f.

Brigitte Bargetz bietet mit ihrer kritisch machtsensiblen Affekttheorie einen Zugang, die komplexe politische Grammatik der Gefühle zu analysieren und in ihren gewaltförmigen Machtverhältnissen zu hinterfragen. In diesem Fall ist Bargetz auch das kritisierende *Subjekt*, das ihre Kritik im *Modus* des Fragens, Analysierens und Politisierens auf die vergeschlechtlichten, rassistischen und klassistischen Strukturen richtet, die sich durch Gefühle entfalten und zugleich gefühlt werden (*Objekt der Kritik*). Dieser Kritik liegt eine Auffassung des Politischen zugrunde, in der sich gewisse Machtordnungen qua Gefühl durchsetzen und in emanzipativen Politiken hinterfragt werden (*Kontext*). Für Bargetz scheinen damit die impliziten *Kriterien* ihrer Kritik in der Politisierung depolitisierter Machtverhältnisse, der Sichtbarmachung diskriminierender Politiken und der Emanzipation Leidtragender zu liegen. Dementsprechend thematisiert ihre Theorie Gefühle sowohl unter *ethischen* Gesichtspunkten, fragt sie nach den politischen Umgangsweisen mit und durch Gefühle in der Stabilisierung und Destabilisierung von Machtverhältnissen, als auch unter *epistemischen*, denn sie rückkoppelt das Erfahren und Verstehen von Gefühlen an ihre politische Bedeutung. Insofern operiert auch Brigitte Bargetz in Distanz zu einer *ontologischen* Fundierung von Gefühlen, blickt anstelle dessen darauf, was Gefühle politisch tun (können)[301] und weist so auf ihre Uneindeutigkeit hin.

3.7.2 Bargetz' kritisch machtsensible Affekttheorie untersucht

(I) *Was will die Theorie von Brigitte Bargetz leisten?* Das Anliegen von Brigitte Bargetz ist über einige Eckpunkte zusammenzufassen: Ihre politiktheoretische Forschung ist eine, die zum einen selbst politisch ist; denn sie zielt darauf, bestehende Machtverhältnisse darzulegen und so Möglichkeiten von emanzipativen Gegenpolitiken zu eröffnen. Insofern zeigt sich das politische Anliegen einer Kritik an Macht- und daraus folgenden Herrschaftsverhältnissen, die durch *race*, *class* und *gender* und den in diesen kodierten Dualismen wirksam werden. Es handelt sich zudem um eine politische Theorie, die sich nicht in den Abstrakta wissenschaftlicher Theoreme verlieren will, sondern Theorie als immer schon im menschlichen Alltag verortet begreift.[302] Insofern ist ihre politische Theorie eine wissenschaftskritische sowie eine die Lebenspraxis affirmierende. Schließlich ist es eine Theorie, die Gefühle als politisch und uneindeutig exponiert, womit sie – zusammen mit anderen der hier versammelten Beiträge – an den Grundfesten einer alltagsverständlichen Auffassung von Gefühlen rüttelt. Kritik stellt sich vor diesem Hintergrund als eine Praxis der Befragung und Sichtbarmachung der eigenen affektiv-politischen Grenzen dar.

---

301 Vgl. Bargetz 2020, S. 40.

302 Vgl. Bargetz 2015a, S. 13–37.

(II) *Wie werden ›Kritik‹ und ›Gefühl‹ in Bargetz' Theorie aufeinander bezogen?* Eine Kritik politischer Gefühle liegt in mehrfacher Hinsicht vor: Bargetz macht Gefühle zum Objekt ihrer kritischen, queer-feministischen Affektforschung (*genitivus objectivus*), indem sie einerseits analysiert, wie Gefühle zum Instrument der Durchsetzung und des Erhaltens gewisser Macht- und Herrschaftsansprüche werden (Politik der Gefühle). Bargetz befragt respektive kritisiert Gefühle also als Mittel oder Instrument, was eine gewisse Nähe zur Forschung von Illouz erahnen lässt. Gefühlserfahrungen wie Euphorie oder Paranoia sind auch in der komplementären Perspektive (Politik fühlen) Objekt von Kritik, wie die zeitdiagnostische Deutung des neuen feministischen Materialismus beispielhaft zeigt. Gefühle werden aus beiden Perspektiven heraus zum Objekt, da Bargetz sie auf ihre ambivalente, teils uneindeutige politische Bedeutung hin befragt und so alternative Deutungen sichtbar macht. Ein solches genitiv-objektives Verständnis einer Kritik politischer Gefühle bedingt, dass Gefühle nicht losgelöst von politischen Verhältnissen zu begreifen sind. Eine Kritik an Gefühlen verweist demzufolge immer auf eine Kritik an den Machtverhältnissen, mit denen die Gefühle untrennbar verbunden sind. Aus diesem Grund ist eine Kritik politischer Gefühle nicht willkürlich hinsichtlich der Auswahl der kritisierten Gefühle, sondern politisch motiviert.

Bargetz bezieht jedoch auch ein, dass ihre Kritik politischer Gefühle motivational und modal durch Gefühle geprägt ist (*genitivus subjectivus*). Zum einen ist sie als politische Forscherin selbst in die gesellschaftlichen Verhältnisse eingebunden, in denen Gefühle in gewisser Weise verteilt sind und sich in sie als Subjekt einschreiben. Sie ist – mit anderen Worten – selbst fühlende Forscherin. Zum anderen zeigt Bargetz' Beschäftigung mit dem *reparative turn*, dass sie nicht nur voraussetzt, dass Kritik grundlegend affektiv geprägt ist, sondern auch, dass es nicht nur einen Modus gibt – geschweige denn, dass dieser klar definierbar wäre. Die Kritik politischer Gefühle von Bargetz sensibilisiert somit – wie auch Sedgwick – für die Vielfalt an Kritiken sowie die Vielfalt affektiver Modi jeder dieser Kritiken. Zudem macht sie deutlich, dass ein solcher affektiver Modus auch ambivalent oder widersprüchlich sein kann, dass Kritik, so sehr sie sich auch der Emanzipation verschreibt, dieser nicht unbedingt förderlich sein muss.

(III) *Welche Widerstände birgt Bargetz' Theorie als Kritik politischer Gefühle?* Auch hier will ich zwei Aspekte herausgreifen: *Zum einen* besteht eine der Stärken von Bargetz' Auffassung darin, verschiedene mögliche Kritiken der Gefühle in ihren Untersuchungen einer politischen Grammatik der Gefühle zu berücksichtigen. So thematisiert sie Gefühle wie Wut und Ablehnung in den emanzipativen Politiken der Gefühle sozialer Bewegungen[303] oder feministischer Kritik.[304] Allerdings macht sie ihre eigene Forschung zwar zum politischen Gegenstand, thematisiert jedoch nicht die

303 Vgl. Bargetz 2012, S. 181ff.

304 Vgl. Bargetz, Sanos 2020, S. 512.

affektiven Modi, die in ihrer kritischen respektive Kritik ermöglichenden Forschung bedeutsam sind. Es mag deshalb so wirken, als halte sie eine wissenschaftlich-entemotionalisierte Distanz zu ihrem Forschungsgegenstand aufrecht. Folgt man ihrem Ansatz, ließe sich dagegen allenfalls einwenden, dass es sich – insbesondere bei einem langjährigen Forschungsvorhaben – weder um eine einzelne, affektive Disposition wie Paranoia oder Wut handeln kann noch um eine affirmative Exhibition von Gefühlen. Als Forscherin und Kritikerin ist Bargetz selbst in die Logiken einer politischen Grammatik der Gefühle verwoben. Aus diesem Grund macht sie ihr politisches, queer-feministisches Anliegen an verschiedenen Stellen deutlich. Politisch involviert sein bedeutet entsprechend auch emotional involviert zu sein (und umgekehrt).

Ein *zweiter* Widerstand schließt hier an: Ich frage mich hinsichtlich Bargetz' kritischer Befragung, *ob*, und falls, *was für* Veränderungs- und/oder Gestaltungsmöglichkeiten daraus erwachsen, dass Gefühle politisch erklärt werden. Indem Bargetz Gefühle auf ihre politische Bedingtheit zurückführt, ermöglicht ihre gefühlspolitische Analyse gewisse Gefühlserfahrungen von Delegitimierung zu befreien oder deren Kontingenz darzulegen. Erst durch die Intervention in die politischen Verhältnisse erlangt ein Subjekt also einen anderen Zugang zu den eigenen Gefühlen. Dieser Verbindung Ausdruck zu verleihen ist eine der Stärken ihres Ansatzes. Allerdings bleibt unberücksichtigt, inwiefern es der Arbeit an den Gefühlen selbst bedarf, um überhaupt in politische Verhältnisse zu intervenieren. Ich denke hier an politische Gefühle, denen gegenüber sich ein Subjekt als handlungsunfähig begreift, die ihm authentisch scheinen oder eine hohe affektive Trägheit aufweisen – Depression, Einsamkeit, Angst, aber auch Hoffnung oder Liebe etc. Solche Gefühle mögen politische Verhältnisse stabilisieren oder verhindern, dass sich Menschen miteinander solidarisieren. Welche Bedeutung kommt einer Kritik der Gefühlserfahrungen zu, die es erst ermöglicht, politische Verhältnisse zu erfassen und zu gestalten? Im Hinblick auf ein mögliches ›Umfühlen‹ als Bedingung politischer Intervention bedarf Bargetz' Kritik politischer Gefühle einer Ergänzung, auf die ich im fünften Kapitel dieser Arbeit zu sprechen kommen will.

(IV) *Welche Anregungen bietet Bargetz' Theorie als Kritik politischer Gefühle für die Entwicklung eines eigenen Ansatzes?* Von den verschiedenen Anregungen, die mir Bargetz' Theorie bietet, will ich an dieser Stelle zwei hervorheben: *Zum einen* die Bedeutung, die Gefühlen im und durch das Politische zukommt. Das soll nicht heißen, dass Bargetz die erste wäre, die diese Bedeutung anführt;[305] doch zeigt ihr Ansatz mehr als die zuvor angeführten Auffassungen in diesem Kapitel, dass eine Kritik politischer Gefühle nicht notwendig eine abstrakte theoretische Spielerei oder eine selbstreferenzielle Gefühlsbearbeitung darstellen muss. Eine Kritik politischer Gefühle kann für verschiedene Subjekte einer Gesellschaft politisch relevant sein und

305 Vgl. bspw. Penz, Sauer 2016, S. 47ff.

den Ausgangspunkt für queer-feministische, antirassistische, wissenschaftliche oder lebenspraktische Politiken bilden. Kritiken politischer Gefühle setzen also dort an – und hier würde Walzer wohl Bargetz zustimmen –, wo sich die Macht- und Herrschaftsverhältnisse einer Gesellschaft entfalten. Wenn politische Gefühle Menschen also in ihrem alltäglichen Leben betreffen, dann stellen Kritiken *an* und *durch* Gefühle ein Instrument dar, jene Verhältnisse zu verändern und so ggf. einen anderen Zugang zur eigenen Affektivität zu entwickeln.

Eine *zweite* Anregung betrifft den Vielfaltsgedanken, den ich bereits als Anregung zu Sedgwicks Essay erläuterte. Sedgwick tritt in ihrem Essay für eine plurale Auffassung von Affekttheorien ein, die in der mentalen Ökologie eines Menschen konkurrieren. Aus diesem Grund konterkariert und ergänzt sie die paranoide Lesart durch eine reparative. Eine solche Pluralisierung macht auch Bargetz mit ihrer politischen Grammatik der Gefühle stark.[306] Gefühle sind dabei nicht nur als intrapersonale Affekttheorien vielfältig und uneindeutig, sondern auch als gesellschaftlich wirksame politische Grammatik, die menschliches Leben organisiert. Die Vielfalt an Ansätzen zu Kritiken der Gefühle ist dementsprechend kein Zeichen mangelnder theoretischer Anstrengungen, sondern ein konstitutives Merkmal der politischen und phänomenalen Vielfalt von *Gefühl* und *Kritik*. Die Frage, die sich damit wiederholt an den einzelnen Sätzen und Regeln der politischen Grammatik aufwirft, ist diese: Welcher Kritiken politischer Gefühle bedarf es hier?

3.8 Kritiken politischer Gefühle: eine vergleichende Übersicht

Am Ende meiner Untersuchung von sechs unterschiedlichen Kritiken politischer Gefühle möchte ich die Ergebnisse zugunsten der Nachvollziehbarkeit und eines kurzweiligen Überblicks zusammenfassen. Ein solcher Überblick ist jedoch – wie zuvor bereits erwähnt – mit einer gewissen Vorsicht zu genießen, reduziert er komplexe Argumentationsketten auf wenige Stichpunkte. Eine Lektüre der Originaltexte empfiehlt sich daher.

---

306 Vgl. Koivunen 2010, S. 9, 23; Love 2010, S. 236.

307 Ich beziehe mich hierbei auf die Ausführungen des ersten Kapitels, in dem ich entlang der folgenden Fragen *Gefühl* skizziert habe: Zum ontologischen Status: ›Was ist das Wesen der Gefühle?‹; zum epistemischen Status: ›Was lässt sich über Gefühle wissen?‹; zum ethischen Status: ›Wie umgehen mit Gefühlen?‹.

308 Hier greife ich auf die fünf Dimensionen des zweiten Kapitels zurück, anhand derer ich einen Einblick in *Kritik* gegeben habe: Subjekt: ›Wer oder was kritisiert?‹; Objekt: ›Was wird kritisiert?‹; Kriterium: ›Was ist ein Kriterium?‹ Modus: ›Auf welche Art und Weise vollzieht sich Kritik?‹; Kontext: ›Wie ist Kritik ausgerichtet?‹.

Theorie/Ansatz	Verbunden-interpretative Gesellschaftskritik (Michael Walzer)	Postnormative Kritik authentischer Gefühle (Eva Illouz)
Analytischer Schwerpunkt	Gesellschaftskritik, Macht- und Herrschaftskritik.	Soziologische Kritik, Sozialkritik.
Gefühl (siehe Kapitel 1.)[307]: Thematisiert…	…den ethischen Status von Gefühlen. …geringfügig den epistemischen Status von Gefühlen.	…den ethischen und epistemischen Status von Gefühlen.
Kritik (siehe Kapitel 2.)[308]: Dimensionalität der Theorien	*Subjekt*: ›gute‹ Kritiker:innen *Objekt*: Macht- und Herrschaftsverhältnisse und das Verhalten Dritter, das die Verhältnisse reproduziert. *Kriterium*: entsprechend den moralischen Kulturen. *Modus*: interpretativ, sozial kommunikativ und involviert. *Kontext*: Kritik auf und durch die gesellschaftliche Immanenz (aus)gerichtet.	*Subjekt*: Sozialforscher:innen, indirekt die (Gegen-)Geschichte via Medium. *Objekt*: authentische, wahre, unumstößlich scheinende Gefühle als Gefühlswaren sowie deren Produktionsbedingungen (Authentizitätsdispositiv). *Kriterium*: Verstehen und Infragestellen von Gefühlen als möglicher Effekt einer (Gegen-)Geschichte. *Modus*: historische Dispositivanalyse und (Gegen-)Geschichtsschreibung, wissenschaftlich distanziert; zugleich rhetorisch affizierend und Gefühle der Rezipient:innen ernstnehmend. *Kontext*: Kritik durch kapitalistische Gefühlsökonomie ausgerichtet.
Was will die Theorie leisten?	Eine interpretative Gesellschaftskritik, die auf Tugenden gründet, die Menschen miteinander verbinden und einen radikalen Abstand überbrücken.	Das Dilemma, demnach authentische Gefühle zugleich Objekt und Voraussetzung einer Kritik darstellen, in einem eigenständigen Konzept auflösen.

Wie werden ›Kritik‹ und ›Gefühl‹ in der jeweiligen Theorie aufeinander bezogen?	genitivus objectivus: Kritik an Gefühlen in Walzers Ansatz allenfalls implizit (da moralische Kulturen hypothetisch auch Gefühlskulturen sein können).	genitivus subjectivus: Fokus auf einer Gesellschaftskritik förderliche Tugenden/Leidenschaften (Mut, Mitleid, ein gutes Auge) und hinderliche (Schuld, Selbsthass und andere).	genitivus objectivus: Kritik an natürlich scheinenden, authentischen Gefühlen, Gefühlswaren und Authentizitätsdispositiv.	genitivus subjectivus: Kritikdilemma Problematisierung von authentischen Gefühlen als Ausgangspunkt von Kritik. ›Rhetorischer Effekt‹ und ›Ernstnehmen der Gefühle beteiligter Akteur:innen‹ als Leitlinien postnormativer Kritik. Wie Gefühle genau im Kritisieren wirken, bleibt unklar.
Welche Widerstände birgt die jeweilige Theorie als Kritik politischer Gefühle?	Gefühle auf eine verbindende Funktion reduziert. Auf- und Abwertung spezifischer Gefühle: Nur die Gefühle, die Menschen verbinden, sind der Gesellschaftskritik förderlich.		Unkritisch gegenüber dem Affizierungsgeschehen, das in Gegenerzählungen ausgelöst werden soll (rhetorischer Effekt). Anstatt einer normativen Position begründet Illouz eine sozial privilegierte Position distanzierter Wissenschaftler:innen. Postnormative Kritik wird bei Illouz selbst gefühlswarenförmig.	
Welche besonderen Anregungen bietet die jeweilige Theorie als Kritik politischer Gefühle für die Entwicklung eines eigenen Ansatzes?	Generelle Offenheit gegenüber Leidenschaften per se als Gegenposition zu einer objektiv-rationalen Kritikauffassung. Walzer verdeutlicht die leidenschaftliche Bedingtheit von Kritiker:innen und ihren Kriterien.		Immanenz: Authentische Gefühle entstehen im Zusammenwirken von Räumen, artefaktischen Objekten und subjektiv-leiblichen Vorgeschichten; eine Kritik politischer Gefühle ist durch affektive Dynamik *geprägt*, *auf* diese *gerichtet* und *bedarf* dieser insofern. Historische Untersuchung: Kritik politischer Gefühle als (Gegen-)Geschichtsschreibung. Die Frage des archimedischen Punktes einer Kritik politischer Gefühle.	

Theorie/Ansatz	Kritisches Denken und Selbstanalyse (Didier Eribon)	Affirmative Kritik (Brian Massumi)
Analytischer Schwerpunkt	Selbst- und Sozialkritik.	Diskurskritik, experimentelle Kritik.
Gefühl (siehe Kapitel 1.): Thematisiert…	…den ethischen und epistemischen Status von Gefühlen.	…den ontologischen Status von Gefühlen. Daraus abgeleitet, den epistemischen und ethischen Status von Gefühlen.
Kritik (siehe Kapitel 2.): Dimensionalität der Theorien	*Subjekt*: ein Subjekt (hier Eribon). *Objekt*: die Subjektivität (inkl. Gefühlen) des kritisierenden Subjektes sowie die darin zum Ausdruck kommenden gesellschaftlichen Urteile. *Kriterium*: Selbstverstehen, ggf. Hoffnung auf Überwindung/Umwidmung der eigenen Subjektivität. *Modus*: Subjektivitätsanalyse, historische Selbstanalyse und Schreiben. *Kontext*: Kritik durch gesellschaftliche Urteile ausgerichtet.	*Subjekt*: ein Subjekt. *Objekt*: diskursive Deutungsschemata, darunter Emotionen. *Kriterium*: Freiheit im prozessualen Affektgeschehen. *Modus*: experimentelle Erfahrungen. *Kontext*: Kritik durch gesellschaftlich-diskursive Deutungsschemata und Affektgeschehen ausgerichtet.
Was will die Theorie leisten?	Das eigene Selbst in seiner sozialen Determination und den darin impliziten Gefühlen verstehen.	Das Affektgeschehens affirmieren und dadurch von diskursiven Ordnungen befreien.

Wie werden ›Kritik‹ und ›Gefühl‹ in der jeweiligen Theorie aufeinander bezogen?	genitivus objectivus: deskriptiv; Kritik an Gefühlen indirekt, da diese lediglich Ausdruck gesellschaftlicher Urteile sind.	genitivus subjectivus: gegenwärtiges Gefühlserleben als motivationaler Ausgangspunkt einer Selbstanalyse; Gefühle begleiten den Modus der Selbstanalyse und werden als solche wieder zu ihrem Gegenstand.	genitivus objectivus: Emotionen als Affekterfahrungen begrenzende Deutungsschema sind Objekt affirmativer Kritik. Affekte sind vorsozial, ontologisch und epistemisch entzogen, weshalb sie generell nicht zum Objekt von Kritik werden können.	genitivus subjectivus: Emotionen begrenzen das Potenzial affirmativer Kritik und werden konzeptionell gegenüber dem Affektgeschehen negiert. Affekte begründen affirmative Kritik und kommen in ihr zum Ausdruck.
Welche Widerstände birgt die jeweilige Theorie als Kritik politischer Gefühle?	Reduktion auf ›negative‹ Gefühle und Leidenserfahrungen. Rezeptionsproblematik: · Widerspruch zwischen Expression von Gefühlen und ihrer Überwindung/Umwidmung. · Gefahr der unkritischen Identifikation der Rezipient:innen mit einem kritischen Projekt der Selbstanalyse. Unklarer Stil der Selbstanalyse erschwert Nachvollziehbarkeit.		Reduktion auf ›positiv‹-affirmative Erfahrungen. Aufwertung einer vordiskursiven Affektontologie: · Reduktion von Kritik auf die gefühlte Differenz zwischen Diskurs und nicht-diskursiven Erfahrungen. Kritik wird zum vagen Gefühl, das etwas anders ist als sonst. · Massumi liest die affirmative Kritik nicht als Erfahrung begrenzenden Diskurs, wendet sie also nicht gegen sie selbst.	
Welche besonderen Anregungen bietet die jeweilige Theorie als Kritik politischer Gefühle für die Entwicklung eines eigenen Ansatzes?	Selbstkritik als kritische Befragung der eigenen Gefühle bedingt keine starke normative oder notwendig sozial-privilegierte Kritiker:innenposition. Emotional-biografischer Schreibstil stellt rational-objektivierende Auffassungen wissenschaftlichen Vorgehens in Frage (ähnlich wie Sedgwick). Enttabuisierung von Leidenserfahrungen; sie sind nicht ›negativ‹, sondern stoßen Kritiken an und kommen in ihnen zum Ausdruck.		Der Vorschlag mit affirmativer Kritik der Immanenz diskursiver Deutung zu entkommen und so ein (anderes) Fühlen zu ermöglichen. Die Hinwendung zu Alltagspraktiken gegenüber aufwändigen Kritikverfahren. Affektiv-körperliche Offenheit, sich affizieren zu lassen.	

Theorie/Ansatz	Reparatives Lesen *von* und *mit* Paranoia (Eve K. Sedgwick)	Eine kritisch machtsensible Affekttheorie (Brigitte Bargetz)
Analytischer Schwerpunkt	Queer-feministische Kritik, Kritik am wissenschaftlichen Diskurs.	Queer-feministische Kritik, Macht- und Herrschaftskritik.
Gefühl (siehe Kapitel 1.): Thematisiert…	…den ethischen und epistemischen Status von Gefühlen.	…den ethischen und epistemischen Status von Gefühlen. …nachrangig den ontologischen Status von Gefühlen.
Kritik (siehe Kapitel 2.): Dimensionalität der Theorien	*Subjekt*: ein Subjekt (hier: Sedgwick). *Objekt*: soziale- und gesellschaftliche Verhältnisse, insbesondere geschlechtliche und rassistische (hier: Paranoia kritischer Theorie). *Kriterium*: abhängig vom Modus (hier: Pluralisierung der Affekttheorien). *Modus*: variabel (hier: reparativ und damit implizit paranoid). *Kontext*: Kritik durch konkurrierende Affekttheorien, gesellschaftliche und politische Verhältnisse sowie subjektive Resonanzräume ausgerichtet (hier: feministische, politische und wissenschaftliche Diskurse zu Kritik).	*Subjekt*: ein Subjekt. *Objekt*: vergeschlechtlichte, rassistische, klassistische Machtverhältnisse, die sich durch Gefühle entfalten und gefühlt werden. *Kriterium*: Politisierung, Sichtbarmachung, Emanzipation. *Modus*: fragend, analytisch, politisierend. *Kontext*: das Politische als Raum gesellschaftlichen Dissens.
Was will die Theorie leisten?	Ein reparatives Lesen paranoider kritischer Theorie sowie eine Pluralisierung affekttheoretischer Lesarten.	Untersuchung der Beziehung zwischen Machtverhältnissen und politischen Gefühlen zugunsten möglicher emanzipativer Gegenpolitiken.

Wie werden ›Kritik‹ und ›Gefühl‹ in der jeweiligen Theorie aufeinander bezogen?	genitivus objectivus: Paranoia (als starke Theorie negativer Affekte und Lesart) sowie ihr Einfluss auf kritische Theorie und Forschung.	genitivus subjectivus: menschliches Bewusstsein (und somit auch Kritik) basiert auf Vielzahl von Affekttheorien; Affekte sind motivational und modal in ihre paranoid-reparative Kritik involviert.	genitivus objectivus: Politik fühlen und Politiken der Gefühle als Analyse- und Kritikobjekte, die auf hintergründige Machtverhältnisse hinweisen. Auswahl der Untersuchungsgegenstände politisch motiviert.	genitivus subjectivus: Gefühle sind vielfältig und uneindeutig; gehen motivational und modal in eine kritisch machtsensible Affekttheorie ein.
Welche Widerstände birgt die jeweilige Theorie als Kritik politischer Gefühle?	Polarisierung der Theorie durch Beschränkung auf zwei Lesarten, wodurch die Vielfalt mentaler Affekttheorien verstellt wird. Ist die Ausgangsdiagnose der Orthodoxie einer paranoiden Lesart vor dem Hintergrund des ineinander Übergehens der beiden behandelten Lesarten plausibel? · Anhand welcher Kriterien ist Paranoia ein Problem? · Wie können sich Affekttheorien in konstruktiver Symbiose entfalten?		Affektive Modi der kritisch machtsensiblen Affekttheorie sind über die genannten politischen Modi hinaus unklar. Welche Veränderungs- und/oder Gestaltungsmöglichkeiten ergeben sich konkret aus einer politischen Auffassung von Gefühlen (insbesondere im Fall von Gefühlen mit hoher affektiver Trägheit wie zum Beispiel Depression)?	
Welche besonderen Anregungen bietet die jeweilige Theorie als Kritik politischer Gefühle für die Entwicklung eines eigenen Ansatzes?	Sensibilisierung für die affektiv-modale Vielfalt von Kritik folgl. Vielfalt an Kritiken politischer Gefühle. Gefühle können Kritik unkritisch werden lassen, wie das Beispiel der Paranoia zeigt. Widersprüchliches Zusammenspiel unterschiedlicher Affekttheorien. Offenheit reparativer Lesart für Überraschungen.		Sensibilisierung für die politische Relevanz von Kritiken politischer Gefühle. (Kritiken politischer) Gefühle sind nicht nur individuell vielfältig und uneindeutig, sondern auch im gesellschaftlich-strukturellen Kontext der politischen Grammatik der Gefühle.	

4. Vier Impulse: ein Fazit auf dem Weg zu einer Kritik politischer Gefühle

Mit meiner Darstellung und Untersuchung des Theoriefeldes der Kritiken politischer Gefühle ist das Hauptanliegen der vorliegenden Arbeit erfüllt, durch das ich verschiedene kritische Umgangsweisen mit politischen Gefühlen eruieren konnte. An deren Ende stehen wir somit vor dem aufgespannten Theoriefeld, das weiterführenden konzeptionellen und empirischen Arbeiten als Grundlage dienen kann. Ich will noch einmal die zentralen Aspekte meiner Ausführungen zusammentragen: Das Theoriefeld der Kritiken politischer Gefühle ist zwischen zwei Diskursen lokalisiert – dem zum Begriff *Kritik* und dem zu *Gefühl*. Nach einer Erläuterung beider Diskurse widmete ich mich der Untersuchung von sechs Theorien der jüngeren Ideengeschichte, die durch zwei Tendenzen gegenüber anderen Kritiken der Gefühle abgegrenzt sind: Die Theorien arbeiten zum einen sozialtheoretisch und folgen entsprechenden Theorietraditionen, wobei sie sich von einer psychologischen Perspektivierung von Gefühlen unterscheiden und teils sogar entschieden abgrenzen. Zum anderen ist den Kritiken politischer Gefühle ein emanzipativer Impetus eigen, der sie von Kritiken abgrenzt, die auf die Stabilisierung von Sozialstrukturen ausgerichtet sind. Wie ich darlegte, operieren sie somit stets in Bezug auf die Differenz zwischen Politik und dem Politischen. In variierender Schwerpunktsetzung problematisieren sie die Herstellung und Stabilisierung einer gefühlspolitischen Ordnung (Politik) und/oder ermöglichen, eine solche Ordnung in Frage zu stellen (das Politische).

Abhängig von den jeweiligen Definitionen der Begriffe *Kritik* und *Gefühl* setzen die untersuchten Kritiken politischer Gefühle beide auf eigenständige und damit ganz unterschiedliche Weise miteinander in Beziehung. Hierbei zeichnet sich eine stärkere Ausprägung einer der beiden Genitivvarianten der Komposition ›Kritik der Gefühle‹ ab, also einer Kritik *an* oder *durch* Gefühl. Die Theorien unterscheiden sich zudem in ihren Zielrichtungen, wobei sie von politischen Gesellschaftskritiken (Walzer), über akademisierte Sozialkritiken (Illouz) oder ganzen Forschungsansätzen (Bargetz) bis hin zu Diskurs- (Sedgwick, Massumi) oder Selbstkritiken (Eribon) reichen. Ich habe schließlich die inhärenten Widerstände und konzeptionellen Anregungen herausgearbeitet, um den inhaltlichen Radius und die jeweilige theoreti-

sche Tiefe erfassen zu können. Dabei habe ich Rückbezüge zu den vorherigen Kapiteln und – wo es sich anbot – zu den vorangegangenen Theorien hergestellt. Auf diese Weise konnte ich aus den sechs Theorien heraus das Theoriefeld der Kritik politischer Gefühle aufspannen und meine eigene theoretische Position an diesen schärfen. Die Ergebnisse meiner Untersuchung habe ich der Nachvollziehbarkeit halber am Ende des dritten Kapitels in einer tabellarischen Übersicht zusammengefasst.[1]

Die Heterogenität dieses Theoriefeldes lässt sich auf zwei Umstände zurückführen: zum einen auf die terminologische und phänomenale Vielfalt von *Gefühl*, die ich im ersten Kapitel thematisiert habe. Gefühle lassen sich nicht auf eine Bezugsgröße reduzieren, sondern können uneindeutig[2] und auf allen Organisationsebenen einer Person präsent sein.[3] Vor diesem Hintergrund war insbesondere Sedgwicks Beitrag maßgeblich, zeigt er die Funktionsweise und Verschränkung verschiedener Gefühlsmodi des Kritisierens auf.[4]

Zum anderen handelt es sich bei *Kritik* nicht mehr – wenn überhaupt je – um einen Begriff mit einheitlicher Bedeutung oder Konnotation. Stattdessen brechen die Deutungen im *Age of Criticism* von allen Seiten über uns herein.[5] Kritik ist nahezu omnipräsent und hat sich terminologisch wie bezüglich ihrer Anwendungsfelder ausdifferenziert. Wie ich im zweiten Kapitel verdeutlicht habe, ging diese Ausdifferenzierung einher mit der Bedeutungsentleerung des Begriffes *Kritik*, auf welche die sozialtheoretische Forschung zu reagieren versucht.[6] Damit verschiebt sich die konzeptionelle Arbeit an der kritischen Methode hin zu der Frage, was unter welchen Umständen einen kritischen Effekt hervorrufen kann.

Zusammengenommen vervielfältigen sich so die möglichen theoretischen Zugänge an Kritiken der Gefühle, denn bereits eine einzelne Kritik geht mit unterschiedlichen Gefühlen einher oder mag diverse Gefühle als Objekt haben – geschweige denn der Vielfalt an Kritiken mit eigenen Subjekten, Kriterien, Modi und Kontexten.[7] Angesichts dessen scheint die Idee der einen Kritik politischer Gefühle im Sinne der klassischen *kritike techne* nicht mehr angemessen. Stattdessen legt die Gesamtschau des Theoriefeldes nahe, dass es sich um eine Vielzahl verschiedener, sich teils überschneidender, teils ergänzender Zugänge handelt. In diesem Zusammenhang lassen sich vier Impulse ableiten, welche die konzeptionellen Schwerpunkte in diesem Theoriefeld bilden: Die *gefühlstheoretische Involviertheit*

1 Eine solche Übersicht ist allerdings mit gebotener Vorsicht zu lesen, da sie die aufgeführten Theorien reduziert. Eine Lektüre der Originale möchte ich Ihnen daher nahelegen.
2 Vgl. Bargetz 2014, S. 131ff.
3 Vgl. de Sousa, S. 74, 132–134.
4 Vgl. Fawaz 2019, S. 14ff.; Sedgwick 2003a, S. 134.
5 Vgl. Walzer 1991, S. 31.
6 Vgl. Kapitel 2.1.
7 Vgl. de Sousa 2016, S. 74ff.

in und durch die Kritiken politischer Gefühle, ihr Bezug zu *Immanenzverhältnissen*, ihre *spezifischen Zeitlichkeiten* sowie die konzeptionelle *Offenheit der Theorien*.

Zum Abschluss meiner Untersuchung will ich nun diese vier Impulse thematisieren, die für eine weiterführende Konzeption einer kritischen Haltung gefühlspolitischer Selbst-Bildung zentral sind. Alle vier Impulse ergeben sich aus meiner Beschäftigung mit den hiesigen sechs Theorien, sind jedoch nicht in jeder dieser sechs stets Bestandteil.

4.1 Erster Impuls: gefühlstheoretische Involviertheit

Der erste Impuls ist das, was ich im Anschluss an Eve Kosofsky Sedgwick und Didier Eribon als *gefühlstheoretische Involviertheit* bezeichnen möchte. Es ist bemerkenswert, wie die Autor:innen subjektiv in die Theoriearbeit zu ihrer Kritik politischer Gefühle involviert sind. Dabei geht es mir um die fast banal scheinende Feststellung, der nach Theoriearbeit, und damit auch eine Theorie selbst, stets mit ihren Autor:innen verbunden ist – mit ihren Neigungen, Vorlieben und Widerstreben, mit ihrer Biografie und ihren historischen, soziokulturellen Kontexten. Es handelt sich bei den hier versammelten Kritiken politischer Gefühle insofern um Paradebeispiele für ein weites Verständnis von *Theorie*, das Sedgwick wiederholt starkmacht.[8] Affekttheorien werden von ihr nicht allein in einer modellhaft-wissenschaftlichen Auffassung gelesen, der nach sie sich testen oder falsifizieren ließen. Für Sedgwick fungieren Affekttheorien als alltägliche, affektive Skripte menschlichen Daseins.[9] Die Theoriearbeit an den Kritiken politischer Gefühle hinterlässt also ihre subjektivierenden Spuren und tradiert so den affektiven Zugang der Theoretiker:innen zur Welt, ihr »Gefühl für die Welt«.[10]

Interessanterweise sind es gerade die untersuchten Kritiken politischer Gefühle, die solche Skripte und damit das Verhältnis zwischen subjektivem Gefühl und Theoriearbeit zu ihrem Gegenstand machen können. Die gefühlstheoretische Involviertheit bezieht sich in den hier versammelten Ansätzen somit nicht bloß auf den Gefühlsgehalt der Theoriearbeit, sondern gleichfalls auf das Thematisieren dieser Involviertheit und der Arbeit an dieser:

> »Wenn man zurückkehrt, dann weil man nicht anders kann. Noch schwerer fällt es aber, die Rückkehr zu schreiben. Denn man muss alles sagen, oder es zumindest versuchen. Nur wo anfangen? Und bis wohin gehen? Das Bedürfnis, die Gefühle

8 Sedgwick, Frank 2003, S. 111; Sedgwick 2003a, S. 133.
9 Vgl. Sedgwick, Frank 2003, S. 116.
10 Feyerabend, Jung 2002, S. 213.

und Gedanken, die in diesem Moment das Herz bedrängen und den Geist überwältigen, aufzuschreiben und zu sortieren, macht sich in diesen Momenten der Schwäche, der Ratlosigkeit und der Unsicherheit sehr bald bemerkbar.«[11]

Für Eribon bietet der Einfluss seines eigenen Selbst auf seine Arbeit beispielsweise den Anlass, jede biografische Ausführung seiner Selbstanalyse wieder auf ihre impliziten gesellschaftlichen Urteile hin zu befragen.[12] Hierin besteht der Kern seines kritischen Denkens, in dem Subjekt und Objekt der Kritik nahezu zur Deckung kommen. Im Vergleich dazu sieht Walzer in seiner Involviertheit einerseits die Stärke seiner Position, denn nur durch sie kann er die moralischen Kulturen interpretieren, die zum Thema *Kritik* vorliegen. Andererseits ist dieses Involviertsein für ihn auch Anlass zur Vorsicht vor einer möglichen Ideologisierung, weshalb er mehrfach die lokale Reichweite seiner Aussagen anspricht: »Ich hätte vorsichtiger sein sollen an dieser Stelle; ich will nicht sagen Theorie und Kritik seien nicht aufeinander beziehbar oder überlappen sich nicht manchmal.«[13] Eva Illouz thematisiert hingegen ihre persönliche Involviertheit nicht, verfolgt aber das Anliegen, überwältigende und als unumgänglich erfahrene Gefühle den Rezipient:innen ihrer Studien verständlich werden zu lassen. In Rekurs setzt ihre postnormative Kritik dafür auf den geschilderten rhetorisch-kritischen Effekt der historischen Neubeschreibung.[14] Hypothetisch muss derweil bleiben, ob sie selbst nicht nur Kritiker:in, sondern auch als Rezipient:in ihrer Forschung gelten kann.

Vier der sechs behandelten Ansätze ist ein persönlicher, teils emotionaler Stil charakteristisch, der zu einem objektivistischen Schreibstil in Kontrast steht. Ein Blick in die Texte von Walzer, Massumi, Sedgwick und Eribon zeigt, dass ihre Ausführungen zum Verhältnis von *Kritik* und *Gefühl* mit Gefühlsäußerungen, biografischen Schilderungen oder Selbstbefragungen einhergehen. Bei Bargetz nimmt dies die Form einer politischen und/oder wissenschaftlichen Positionierung an. Alle sechs Autor:innen affirmieren in unterschiedlichem Ausmaß ein identifikatorisches *Ich* gegenüber einem anonymisierenden *man*, abhängig auch davon, inwiefern sie ihre Gefühle zum Objekt der Kritik machen. Allerdings handelt es sich bei keiner der Theorien um einseitige Affirmationen von Gefühlen oder gar um einseitig emotionalisierende Texte. In der Gesamtschau werten sie Gefühle nicht übersteuernd auf, sondern beziehen zu ihnen kritisch Stellung. Auf diese Weise räumen sie Gefühlen und ihrer damit verbundenen Kritikauffassung einen Platz im wissenschaftlichen und politischen Feld ein. So bringt sich beispielsweise Massumi

11 Eribon 2018, S. 57f.
12 Vgl. Eribon 2018, S. 32ff.
13 Walzer 2000, S. 710.
14 Vgl. Illouz 2018b, S. 288.

gerade in Stellung gegen einen wissenschaftlichen Diskurs, der sich durch negative Kritik erhält.[15] Auch Sedgwick und Bargetz machen mit ihren Beiträgen auf die emotionale Bedingtheit wissenschaftlicher Forschung aufmerksam, in die sie selbst involviert sind.[16] Ein Umgang mit ihrer gefühlstheoretischen Involviertheit durch solche Positionierungen und Schreibstile[17] ist nicht nur gefühls- respektive affekttheoretisch plausibel, sondern auch durch das selbstgesteckte Ziel, eine ideengeschichtliche Trennung zwischen *Ratio* und *Emotio* mit Hilfe ihrer Forschung performativ aufzulösen.[18]

Der Impuls, der hieraus für die Theoriearbeit an einer Kritik politischer Gefühle entspringt, lässt sich damit wie folgt zusammenfassen: In der theoretischen Synthese ebenso wie der praktischen Erprobung einer Kritik politischer Gefühle können Theoretiker:innen ihre subjektiven Gefühlserfahrungen affirmieren, solange diese wiederum einem kritischen Umgang zugänglich werden. Angelehnt an Sedgwicks Auffassung kann dieses Theoretisieren selbst eine Art und Weise des kritischen Umgangs mit politischen Gefühlen sein. Mit der gefühlstheoretischen Involviertheit gehe ich also davon aus, dass sich eine Kritik politischer Gefühle nicht formulieren lässt, ohne mit den eigenen Gefühlserfahrungen in diese involviert zu sein, weshalb sie in ihrer Uneindeutigkeit auch hinterfragt werden können. Das bedeutet allerdings nicht, dass diese notwendig textuell ausgedrückt werden müssen. Es geht mir grundlegender noch darum, politische Gefühle nicht argumentativ und textuell als unwissenschaftlich zu disqualifizieren, sondern sie als eine ausführbare und zugleich streitbare Dimension theoretischer und empirischer Forschung zu begreifen.[19]

---

15 Vgl. Massumi, Manning, Weigel 2010, S. 38.

16 Bargetz, Sanos, S. 503–506; Sedgwick 2003a, S. 124ff.

17 Ich will jedoch darauf hinweisen, dass eine stilistische Expression von Gefühlen nicht notwendig mit der emotionalen Involviertheit der Autor:innen in die Theoriearbeit gleichzusetzen ist. Hierin besteht ein Problem, das beispielsweise für behavioristische Emotionstheorien typisch ist und sich auf die Frage bringen lässt: ›Ist der Ausdruck von Gefühlen mit dem empfundenen Gefühl gleichzusetzen?‹ (vgl. de Sousa 2016, S. 78ff.). Besonders die Ansätze von Bargetz und Illouz zeigen, dass sich von Gefühlen schreiben lässt oder diese bei Rezipient:innen evoziert werden können, ohne diese notwendig an die eigenen Empfindungen als Autor:in zu koppeln. Wir wissen also nicht, ob die aufgeschriebenen und empfundenen Gefühle überhaupt in Zusammenhang stehen (vgl. Bargetz 2014, S. 131; Sedgwick 2003a, S. 146f.).

18 Wie ich bereits im Vorwort und in der Einleitung dargelegt habe, basiert auch die vorliegende Schrift auf eben einer solchen gefühlstheoretischen Involviertheit.

19 Dieser Umstand geht zudem mit einer Ausweitung von Theoriearbeit einher. Diese spielt sich nicht allein im Text ab, sondern geht dessen Produktion und Rezeption voraus. Die gefühlstheoretische Involviertheit legt nahe, dass Theorie im Alltagsleben stattfindet und nicht allein auf den Seiten einer Qualifikationsarbeit.

4.2 Zweiter Impuls: Immanenzverhältnisse

Ein zweiter Impuls, den ich für eine Synthese einer Kritik politischer Gefühle thematisieren will, resultiert aus den unterschiedlichen Auffassungen von *Immanenz*, verstanden als unentrinnbare, situativ wirksame Bedingtheit durch eine bestimmte Ordnungsdimension wie beispielsweise das Affektive, das Politische oder das Soziale.

Eribon erklärt zum Beispiel die soziale und historische Immanenz zu einem der beiden Leitprinzipien seines kritischen Denkens, nach der ein Subjekt durch gesellschaftliche Urteile weitreichend sozial determiniert aufwächst. Walzer folgt einer ähnlichen Auffassung, wenn er Gesellschaftskritik als stets in eine Gesellschaft involviert begreift.[20] Ein bemerkenswerter Unterschied zwischen den beiden Autoren liegt hingegen im Bezug ihrer Immanenzauffassungen auf Gefühle. Begreift Eribon ein gesellschaftsimmanentes Urteil auch affektiv, als Scham induzierend[21] beispielsweise, bespricht Walzer dies nicht, auch wenn er konzeptionell dafür offen wäre.

Für eine Kritik politischer Gefühle aufschlussreich sind besonders die beiden Theorien, die Immanenz dezidiert in Zusammenhang mit Gefühl und Politik bringen. Brigitte Bargetz geht davon aus, dass die spezifische Bedeutung von Gefühlen, ihre inhärenten Logiken, Wirkungsweisen und Umgangsweisen mit ihnen, kurz, die phänomenale politische Grammatik der Gefühle, dem Politischen immanent entsteht und sich entfaltet.[22] Demgegenüber macht Eva Illouz darauf aufmerksam, wie Sozialstrukturen – und mithin auch konkrete Politiken und Ökonomien – in einer affektiven Immanenz entstehen. Diese Immanenz lässt sich als eine transsubjektive Dynamik des Affizierens und Affiziertwerdens begreifen, die fühlende Subjekte hervorbringt und sich im Verlauf der Geschichte wandelt. Illouz trägt dem Rechnung, wenn sie davon schreibt, dass sich eine postnormative Kritik die Dynamik affektiver Immanenz zu eigen machen muss, anstatt auf einem normativen Standpunkt zu beharren:

> »[S]ie [die postnormative Kritik; F.M.] gebraucht die Immanenz als ein Instrument, um kulturelle Hierarchien zu destabilisieren (indem sie die Individualität, Spiritualität und Emotionalität mit ihrer je eigenen inneren Logik ausgestattet sieht, die es zu entziffern gilt, und sich dafür an die methodologische wissenschaftliche Vorschrift hält, durch eine Kausalkette zu erklären, warum die Dinge so sind, wie sie sind).«[23]

---

20 Vgl. Walzer 2000, S. 718.

21 Vgl. Eribon 2018, S. 91.

22 Vgl. Bargetz 2020, S. 41; Bargetz 2014, S. 129–131.

23 Illouz 2018b, S. 289.

Zusammengenommen lässt sich unter affektiver Immanenz also die Bedingtheit subjektiven Daseins durch Gefühle verstehen, während eine Immanenz des Politischen für eine Bedingtheit von Gefühlen durch Politiken sensibilisiert.

Für die Synthese einer Kritik politischer Gefühle ergibt sich für mich hieraus die Herausforderung, die affektive und politische, aber auch die soziale Immanenz angemessen zu berücksichtigen, ohne jedoch den subjektiven Handlungs- und Gestaltungsspielraum im Strukturdeterminismus aufzulösen. Dieses Problem ist nicht neu und kennzeichnet, wie ich im zweiten Kapitel dargelegt habe, die Kritikdebatten seit den 1960er Jahren, aber auch die graduelle Spannung zwischen strukturalistischer und poststrukturalistischer Sozialtheorie.[24] Wenn die Autor:innen also vorschlagen, vermeintlich subjektive Gefühle, ja Subjektivität und Subjektivierung per se als affektiv, politisch und/oder sozial immanent zu begreifen, so darf dies nicht auf Kosten eines Minimums an subjektiver Freiheit gehen – sei diese nun Mythos, politische Ideologie oder bloße Hoffnung; denn in diesem Minimum liegt der motivationale Ausgangspunkt einer Kritik, durch die ein Subjekt emanzipativ Selbstbestimmung erlangen kann.[25] In dieser Hinsicht leiten sich aus den untersuchten Kritiken politischer Gefühle unterschiedliche Umgangsweisen mit den jeweiligen Immanenzen ab. So lassen sich beispielsweise Eribons und Illouz' Theorien als Projekte auffassen, die bestehende affektive bzw. soziale Immanenz rekonstruieren, um sie so zu verstehen. Hierdurch soll es einerseits einem Subjekt möglich werden, sich zur Immanenz zu verhalten, von der es hervorgebracht wurde. Andererseits soll jene Immanenz durch das Verhalten des Subjektes verändert werden. Im Gegensatz dazu versucht Brian Massumis mit seinem Beitrag der diskursiven Immanenz zu entkommen, die jedwede Erfahrung unter das Diktat bewusster Deutung stellt. Einzuwenden ist dagegen freilich, dass Massumi selbst eine ontologische Immanenz des Affektgeschehens voraussetzt.[26] In all diesen Fällen ist, so lässt sich zusammenfassen, das gegenwärtige Subjekt respektive die aktuelle Gefühlserfahrung der Ausgangspunkt eines Verstehens und Kritisierens der dynamischen affektiven, politischen und/oder sozialen Immanenzen.

Aus den unterschiedlich akzentuierten Auffassungen von Immanenz in den Kritiken politischer Gefühle möchte ich den zweiten Impuls für eine Synthese einer weiterführenden Theorie ableiten, den der Immanenzverhältnisse. Unter *Immanenzverhältnissen* verstehe ich dabei im Querschnitt der Theorien eine momentane strukturelle und gefühlte Bedingtheit eines Subjektes. Diese kann von der

---

24 Vgl. Moebius, Reckwitz 2013, S. 9ff.

25 Andernfalls setzt sich eine Kritik politischer Gefühle einem Strukturalismusvorwurf aus, in dessen Konsequenz der emanzipative respektive politische Impetus negiert oder doch zu einem bloßen Struktureffekt würde (vgl. hierzu Kapitel 3.1). Keiner der untersuchten Ansätze würde, so meine Einschätzung, eine solche Auffassung vertreten.

26 Vgl. Massumi 2002a, S. 12ff.

individuellen Gefühlsbiografie über ökonomisch-gesellschaftliche Teilhabe bis hin zu gesellschaftlichen Stimmungslagen reichen, die sich situativ in den Gefühlen eines Subjektes äußert.[27] Es handelt sich bei *Immanenzverhältnissen* somit um eine deskriptive Begriffskomposition, welche die konkreten politischen *Verhältnisse* und deren Entstehen zwischen affektiver, politischer oder sozialer *Immanenz* miteinander verbindet. Für die Synthese einer Kritik politischer Gefühle bedeutet dieser Impuls wiederum erstens, politische Gefühle nicht zugunsten einer bestimmten Vorstellung von Immanenz auflösen zu müssen (affektive, politische, soziale, historische, ökonomische etc. Immanenz), sondern die unterschiedlichen Immanenz-Verständnisse pragmatisch als einander ergänzende Perspektiven zu begreifen, die ein Verstehen und Kritisieren politischer Gefühle ermöglichen. Einer Synthese einer Kritik politischer Gefühle erlaubt dies zweitens den Blick weg von ontologisch-theoretischen Fundierungsversuchen zurück zu den konkreten und vielfältigen Verhältnissen zu lenken, mit denen Subjekte in ihrem Alltagsleben konfrontiert sind – beispielsweise auf das, was Bargetz als *Politiken der Gefühle* und *Politik fühlen* beschreibt.[28]

4.3 Dritter Impuls: Zeitlichkeit

In der Gesamtschau des Theoriefeldes lässt sich drittens ein Impuls ableiten, der die Zeitlichkeit der Kritiken politischer Gefühle betrifft, womit ich auf die schwerpunktmäßige temporale Ausrichtung der Ansätze hinweise. Dabei ist auffällig, dass die Theorien von Walzer, Illouz, Eribon und Bargetz jeweils in unterschiedlicher Nuancierung die Relevanz der individuellen oder kollektiven Geschichten für das subjektive Entstehen und das kritische Umgehen mit Gefühlen betonen. Bei Illouz handelt es sich um eine diskursanalytische Untersuchung von Gefühlen, die für Subjekte produziert und von diesen wiederholt konsumiert werden, die Gefühlswaren. Um diese verstehen und kritisieren zu können, gilt es die Produktionsketten solcher Gefühlswaren zurückzuverfolgen, die sich historisch wandelnde, affektive Immanenz.[29] Ihrer ähnlich ist die Auffassung Eribons, welche allerdings die historische Genese eines Selbst in den Vordergrund rückt. Ein Subjekt untersucht in seiner Kritik politischer Gefühle die eigene individuelle sowie soziostrukturelle Biografie auf ihren Einfluss für ein gegenwärtiges Gefühlserleben hin.[30] Das gegenwärtige Selbst ist hier sozusagen der Kristallisationspunkt der sozialen Geschichte. Im Vergleich dazu macht Bargetz in der Analyse der feministischen Kritikdebatten deut-

27 Vgl. Eribon 2018, S. 8–10; Illouz 2018b, S. 286–289.

28 Vgl. Bargetz 2015a, S. 129–131 sowie in Kapitel 3.7.1 dieser Arbeit.

29 Vgl. Illouz 2018b, S. 273–277, 287.

30 Vgl. Eribon 2018, S. 84ff.

lich, dass die darin diskutierten Theorie- und Praxisvorschläge sowie die Diskussionen selbst einer gefühlshistorischen Spezifik folgen.[31] In diesem Zusammenhang betont sie die Relevanz vorangegangener queer-feministischer Forschung und politischer Kämpfe für aktuelle und künftige Kritiken an Macht- und Herrschaftsverhältnissen. Auch Bargetz räumt in ihrer kritisch machtsensiblen Affekttheorie also einer historischen Perspektive einen Platz ein. Ihre Perspektive ähnelt damit der Walzers, für den eine historisch informierte Gesellschaftstheorie den Kritiker:innen helfen kann, lokale moralische Kulturen und deren (auch historische) Erzählungen besser zu verstehen.[32] Während also Illouz und Eribon ihre Kritiken politischer Gefühle als eine Rückverfolgung der historischen Genese von Gefühlen auffassen,[33] sind die in einer Kritik zum Ausdruck kommenden Perspektiven bei Bargetz und Walzer wiederum geschichtlich informiert. Diese vier Ansätze eint zudem, dass sie ihren Ausgangspunkt an Gefühlserfahrungen oder Politiken der Gefühle in der Gegenwart nehmen.

Die Gegenwart ist auch der Ausgangspunkt der anderen beiden Kritiken politischer Gefühle Massumis und Sedgwicks. Allerdings wenden sie diese nicht notwendig in eine historische Betrachtung. Während sich Sedgwick für die verschiedenen zeitlichen Modi von Gefühlen offen zeigt,[34] bestünde in einer konkreten historischen Betrachtung für Massumi eine diskursive Codierung von Gefühlserfahrung, also die Verkürzung situativen affektiven Potenzials. Obwohl Massumi mit dem körperlich eingeschriebenen Affektionsmuster, der *Spur*, ähnlich den anderen Ansätzen eine historische Komponente aufweist,[35] zielt seine affirmative Kritik doch darauf, das Potenzial des Affizierens und Affiziertwerdens in einem Moment gegenüber diskursiven Deutungen des Alltags wieder freizulegen.

> »Eine Gewohnheit kann wieder zur kreativen Kraft für die Aneignung neuer Neigungen werden, da sie Kapazitäten zur Verfügung stellt, ein Prozess, bei dem es zu Variationen kommen kann, die dem Repertoire des Körpers hinzugefügt werden können. Um eine Gewohnheit bei diesem neuen Werden einzusetzen, muss der Körper, […] für das, was kommt, empfindsam werden. Der Körper muss die Bahnung als eine formative Kraft fühlen, bevor diese Früchte trägt.«[36]

31 Vgl. Bargetz 2019a, S. 183ff.

32 Vgl. Walzer 2000, S. 718.

33 Dieser Gemeinsamkeit zum Trotz unterscheiden sich die beiden Theorien dahingehend, welchen Effekt sie mit einer historischen Untersuchung erzielen wollen. Während Eribon auf ein *Umfühlen* durch das Nachvollziehen der Genese seiner Gefühle hofft (vgl. Eribon 2018, S. 20), will Illouz einem Subjekt einen Handlungsspielraum gegenüber den unzweifelhaft wahren respektive authentischen Gefühlen ermöglichen, indem ihre Kritik hilft, jene Wirkmächtigkeit zu verstehen (vgl. Illouz 2018b, S. 287–291).

34 Vgl. Sedgwick 2003a, S. 130f.

35 Vgl. Massumi, Manning, Weigel 2010, S. 70.

36 Massumi, Manning, Weigel 2010, S. 85.

Für Massumi besteht hierin ein zuvorkommendes Verhalten, ein Einfühlen auf die körperlich erfahrenen Veränderungen des Affektgeschehens. Hierin liegen das Affirmative und Zukunftszugewandte seiner Kritik politischer Gefühle.

Eine Möglichkeit, diese unterschiedlichen Zeitlichkeiten in ergänzenden Zusammenhang zu setzen, birgt Sedgwicks Essay, das auch in dieser Hinsicht für eine Pluralisierung argumentiert. In ihrer Gegenüberstellung paranoider und reparativer Lesart wird erkennbar, dass beiden nicht nur unterschiedliche Affekttheorien zugrunde liegen, sondern auch damit verbundene Zeitlichkeiten. Paranoia ist für sie antizipatorisch, rekurriert dabei aber stets auf bereits Bekanntes:

> »[B]ecause there must be no bad surprises, and because learning of the possibility of a bad surprise would itself constitute a bad surprise, paranoia requires that bad news be always already known.«[37]

Demgegenüber bezieht sich das reparative Lesen auf die flüchtige Heilung einer bestehenden Leerstelle eines depressiven Subjektes in der Gegenwart.[38] An Sedgwicks Essay wird deutlich, dass sich Affekttheorien respektive Gefühle und dementsprechend auch Kritiken politischer Gefühle durch spezifische Zeitlichkeiten entfalten, die kaum auf ein einheitliches temporales Muster zurückzuführen sind. Demensprechend liegt es nahe, dass eine Kritik politischer Gefühle einerseits für die verschiedenen Zeitlichkeiten von Gefühlserfahrungen sensibel ist und sich andererseits auf allen drei hier besprochenen Zeitebenen bewegen sollte – hinsichtlich gegenwärtiger Gefühlserfahrung, ihrer historischen Genese und ihrer zukünftigen Veränderbarkeit.

4.4 Vierter Impuls: konzeptionelle Offenheit

Ein vierter und letzter Impuls, den ich aus meiner Untersuchung ableiten möchte, betrifft die konzeptionelle Offenheit von Kritiken politischer Gefühle. Mit *Offenheit* meine ich einen notwendigen Spielraum, der es einer Kritikauffassung erlaubt, der phänomenalen Vielfalt von Gefühlen Rechnung zu tragen und alternative Auffassungen von Kritik nicht notwendig zu negieren.

In der postnormativen Kritik von Illouz wird eine solche Offenheit nicht nur im konzeptionellen Abrücken von einer normativen Position deutlich, die ihre Theorie der Differenz zwischen externer und immanenter Kritik entheben soll. Ihre Kritik politischer Gefühle kennzeichnet ein offener Ausgang, denn es ist nicht absehbar, was eine postnormative Kritik bei ihren Rezipient:innen auslöst; ferner, ob sie über-

37 Sedgwick 2003a, S. 130.

38 Vgl. Sedgwick 2003a, S. 128.

haupt einen Effekt hat.[39] Ein ähnlicher Gedanke findet sich in Massumis Auffassung affirmativer Kritik, in welcher sich das asoziale Affektgeschehen nicht auf einen Ausgang verpflichten oder diesen gar antizipieren lässt. Als Zurückweisung jedweder diskursiver Deutung zugunsten der nicht-diskursiven Erfahrung evoziert eine affirmative Kritik gerade die virtuelle Erfahrungsmöglichkeit und somit eine Entwicklungsoffenheit.[40] Diese beiden Kritiken politischer Gefühle adressieren nachrangig konkrete Gefühle, wie es etwa Eribon mit Scham tut.[41] Sie bieten hingegen jeweils eine Auffassung von Kritik, die sich auf eine bestimmte Form(-ierung) von Gefühlen bezieht – die Produktionszyklen warenförmiger Gefühle bei Illouz und die diskursive Codierung von Gefühlserfahrungen respektive Affekten bei Massumi.[42] Indem sie sich auf Formierungen von Gefühlen in spezifischen Immanenzverhältnissen beziehen, sind sie so offen für die unterschiedlichen Qualitäten und phänomenalen Gestalten von Gefühlen.

Der zentrale Unterschied zwischen den beiden Ansätzen Illouz' und Massumis besteht im Zugang zu dieser konzeptionellen Offenheit. Während Illouz ein historisches Verfahren voraussetzt, scheint es bei Massumi so, als könne sich ein Mensch ohne umfangreiche Vorkehrungen dem Affektgeschehen hingeben – wenn es auch schwer sein mag, dies ohne diskursive Erwartungen zu tun. Anstatt also zu versuchen, einem Subjekt die Möglichkeit zu eröffnen, sich aktiv zur affektiven Immanenz zu verhalten, wie es Illouz vorschlägt, lässt sich ein werdendes Subjekt in der

39 Vgl. Illouz 2018b, S. 289.

40 Vgl. Massumi, Manning, Weigel 2010, S. 37ff.

41 Ich möchte Eribons kritisches Denken an dieser Stelle keineswegs auf das Schamgefühl reduzieren, sondern lediglich den Fokus seiner persönlichen Autoanalysen unterstreichen. Das kritische Denken bietet – von den konkreten Untersuchungen Eribons entkoppelt – weitaus mehr Möglichkeiten der Kritik politischer Gefühle. Im Vergleich zu den anderen beiden Ansätzen ist der Eribons allerdings weniger durch Offenheit als durch eine wiederkehrende Stabilisierung gesellschaftlicher Urteile bestimmt. Wann immer sich die Analyse des eigenen Selbst gedanklich oder in Schrift stabilisiert, bildet es einen Anlass für eine weiterführende Analyse dieser Stabilisierung. Das kritische Denken entfaltet sich somit zwar als wiederkehrende Öffnung, wird aber als solche zu einem nie enden wollenden und damit ›geschlossenen‹ Projekt der Analyse des eigenen Selbst (vgl. Eribon 2018, S. 56ff.). Zudem müssen Eribons Theorie und gleichsam auch Massumis daraufhin befragt werden, ob sie sich nicht reduzierend nur auf ›negative‹ bzw. ›positive‹ Gefühlserfahrungen beziehen (vgl. hierzu Kapitel 3.4.2 und 3.5.2).

42 Auch Michael Walzer impliziert in seiner Theorie eine gewisse Offenheit, wenn er die Tugend des guten Auges als offenen Blick für die Welt beschreibt (vgl. Walzer 2000, S. 716ff.).

Theorie Massumis in das allgegenwärtige Affektgeschehen fallen, womit es tendenziell passiv ist.[43]

Im Gegensatz zu Massumi romantisieren Sedgwick und Bargetz das Affektgeschehen nicht. Die phänomenale Vielfalt von Gefühlen ist weder gut noch schlecht, weder Problem noch Lösung, wie Bargetz eindrücklich darstellt. Eine Romantisierung des Affektgeschehens kann ihr zufolge aber die Tatsache verbergen, dass auch Gefühle nicht gleich verteilt sind und von der Sozialisation jedes Subjektes abhängen, die durch Machtverhältnisse wie *race*, *class* und *gender* geprägt sind.[44] Mit Sedgwick wird zudem deutlich, dass die konzeptionelle Offenheit auch mit Überraschungen einhergehen kann,[45] wie sie am Beispiel reparativer Lesart schildert: »[I]t can seem realistic and necessary to experience surprise. Because there can be terrible surprises, however, there can also be good ones.«[46] Die konzeptionelle Offenheit einer Kritik politischer Gefühle bezieht sich in der Gesamtschau also nicht nur auf die phänomenale Vielfalt der Gefühle, sondern auch auf die kritischen Umgangsweisen mit diesen.

Der Impuls der Offenheit impliziert für eine Synthese einer Kritik politischer Gefühle somit zweierlei: Theorieimmanent ist von Bedeutung, dass Gefühle in ihrer phänomenaler Vielgestalt von einer Kritik abverlangen, diesem Umstand Rechnung zu tragen. Herausfordernd für eine Kritik politischer Gefühle ist angesichts dessen, solche Gefühlserfahrungen einerseits aufzunehmen und sie andererseits nicht im Rahmen einer solchen Kritik zu entfremden. Theorieeminent unterstreicht der vierte Impuls, dass es sich nicht um den einen kritischen Umgang mit Gefühlen handeln kann. Eine offene Kritik politischer Gefühle zu entwickeln impliziert, sie als eine mögliche, kritische Umgangsweise mit politischen Gefühlen neben anderen zu begreifen. Der vierte Impuls für die Synthese einer Kritik politischer Gefühle besteht zusammengefasst in einer doppelten Offenheit – für die vielfältigen Erscheinungsformen und die immanente Genese von Gefühlserfahrungen sowie für die Pluralität kritischer Umgangsweisen mit ihnen.

4.5 Weiterführende Forschungsfragen

Anschließend an meine Untersuchung und die vier Impulse meiner Konklusion möchte ich abschließend einige der weiterführenden Forschungsbereiche anfüh-

43 Streng genommen wäre *Kritik* hier auf ihren etymologischen Counterpart verwiesen, die *Krise* des Affektgeschehens eines Subjektes, in der die umgebende Welt einen Menschen vor eine Entscheidung ungewissen Ausganges stellt (vgl. Stederoth 2011, S. 1347ff.; Koselleck 1982; Röttgers 1982).

44 Vgl. Bargetz 2015b, S. 590ff.

45 Vgl. Sedgwick 2003a, S. 130, 146.

46 Sedgwick 2003a, S. 146; vgl. Love, S. 239.

ren, für welche die vorliegende Schrift theoretische Grundlagenarbeit geleistet hat.

Theoriesynthese: Die theoretischen Vorarbeiten zum Verhältnis zwischen *Gefühl* und *Kritik* dienten im ersten Entwurf dieser Arbeit der Synthese eines eigenen Theoriemodells, welches im Anschluss an meine Konklusion als kritische Haltung gefühlspolitischer Selbst-Bildung in ihren groben Zügen umrissen wird. Um eine solche Skizze zu einer eigenständigen Theorie weiterzuentwickeln, empfiehlt sich eine umfassendere theoretische Herleitung aus den behandelten Theorien sowie eine davon abgeleitete empirische Untersuchung. Durch eine solche Theoriesynthese ließen sich zudem Schnittmengen mit anderen Konzepten eruieren, um diese so im Sinne einer politisch-bildenden Praxis weiterzuentwickeln, die über den disziplinären Rahmen politisch-sozialtheoretischer Forschung hinausweist. Solche Anschlüsse an eine Kritik politischer Gefühle lassen sich beispielsweise zu den Konzepten des *unlearnings*[47] oder der *Erotik*[48] im Sinne Audre Lordes vermuten. Mit solch einem Vorhaben gilt es allerdings zu fragen, wie sich die Kritik politischer Gefühle auf die individuelle Lebenspraxis übertragen lässt, ohne sie zu idealen Handlungsskripten werden zu lassen, die potenziell dem implizit kritischen Anspruch zuwiderlaufen.

Empirische Untersuchung zum Kritischen und Gefühlten: Anschließen an die Theoriesynthese lassen sich zum einen empirische Forschungen, die das Zusammen- oder auch Gegeneinanderwirken von *Kritik* und *Gefühl* untersuchen. Eines dieser Forschungsanliegen könnte darin bestehen, die dargelegten Theorien durch ihre praktische Anwendung zu erproben, durch den Kontrast zu empirischen Erkenntnissen in ihren Annahmen in Frage zu stellen und weiterzuentwickeln. Ein anderes Forschungsanliegen nimmt zunächst Abstand von der hier behandelten Theoriebildung und widmet sich hingegen dem phänomenalen Zusammenspiel zwischen *Kritischem* und *Gefühltem*. Es liegt eine empirische Studie nahe, die sich in einem abgesteckten sozialen Feld der explorativen Untersuchung der Gefühle des Kritisierens und Kritisiertwerdens zuwendet. Wie in ersten Recherchen festzustellen ist, könnten solche Untersuchungsfelder beispielsweise in Therapie- und Beratungsarrangements, in Lehr-Lern-Settings, in autofiktionaler Literatur oder kreativen Protestformen bestehen. Doch auch die alltägliche Lebensweise verschiedener Subjekte und ihrer sozialen Hintergründe könnten eine soziologische Annäherung an Kritiken der Gefühle ermöglichen.[49] Ein solches Vorgehen stünde vor der Herausforderung, sowohl *das Kritische* als auch *das Gefühlte* zu operationalisieren. In Anschluss an Eva Illouz und Brigitte Bargetz ließen sich solche Phänomene daraufhin untersuchen, wie sie

47 Vgl. hooks 1994, S. 23–34.

48 Vgl. Lorde 2019, S. 43–50.

49 Ich denke hierbei an eine soziologische Studie, die an das Vorgehen Pierre Bourdieus angelehnt ist (vgl. bspw. Bourdieu, et al. 1998).

einer politischen und/oder ökonomischen Steuerung unterliegen und darin die Formen von Politiken oder Waren annehmen.[50]

Kritiken der Gefühle in Bildungstheorie und -praxis: Die Kritiken der Gefühle im Allgemeinen sowie die Kritiken politischer Gefühle im Besonderen bieten weiterführende Bezüge zur Bildungstheorie und -praxis.

Ein erster Bezug betrifft Mündigkeit als umkämpftes Leitziel politischen Bildungshandelns, dem seit dem Zweiten Weltkrieg anwachsende Bedeutung zukam.[51] Durch meine Untersuchung werden nicht nur diejenigen Auffassungen von Mündigkeit grundlegend in Frage gestellt, die sie durch die Negation oder Einhegung von Gefühlen verwirklicht sehen; sie wirft die noch grundlegendere Frage auf, welche Gefühlsnormen und affektiven Subjektvorstellungen den Bildungszielen und -leitbildern zugrunde liegen und wie diese – allen Neutralitätsansprüchen zum Trotz – Ausdruck von Immanenzverhältnissen sind. So regt meine Arbeit ein Forschungsprojekt an, das diese Leitbilder mündiger Subjekte in Bezug auf ihre gefühlspolitische Bedeutung rekapituliert[52] und daraufhin untersucht, wie sie konzeptionell sowie methodisch-praktisch in Fachkompetenzen und Unterrichtsmethoden reproduziert werden.[53] Neben einem diskursanalytischen Vorgehen bezüglich textlich codierter Leitbilder bieten sich dazu ethnographische und lernexperimentelle Untersuchungen leiblich eingeschriebener Gefühlsnormen an.

Daraus folgend und in Hinwendung zur Bildungspraxis regt eine solche Untersuchung die normative Frage an, in welches Verhältnis *Mündigkeit*, *Kritik* und *Gefühl* zu bringen sind; denn der Anspruch auf einen mündigen Menschen – gleich, ob sich in diesem ein verfassungstreuer Bürger[54] oder ein gesellschaftskritisches Subjekt[55] ausdrückt – ist stets auch ein politischer Anspruch, auf eine gewisse Art und Weise mit Gefühlen umzugehen und zu fühlen. In diesem Zusammenhang sensibilisiert meine Studie für die affektiven, politischen und sozialen Effekte von Gefühlen; dafür, dass politische Verhältnisse durch Gefühle gestaltet, gefühlt und als solche Objekt von Kritik werden können.

Hieran anschließend bietet meine Untersuchung Lehrenden wie Lernenden den Anlass, die eigenen aktuellen und vergangenen Bildungskontexte und -anlässe als

---

50 Vgl. Illouz 2018a, S. 39ff.; Bargetz, Sauer 2015, S. 100f. sowie die Kapitel 3.3 und 3.7.

51 Vgl. Dammer, Wortmann 2014, S. 58; Bauer 2013, S. 26–30.

52 Für die Politische Bildung finden sich Ansätze eines solchen Projektes bei Besand 2014.

53 In Anlehnung an Brigitte Bargetz ließe sich beispielsweise fragen, welche Politiken der Gefühle in den Kompetenzbereichen des Fachs Politik-Wirtschaft (Analysekompetenz, Urteilskompetenz, Handlungskompetenz und Methodenkompetenz) (vgl. Hessisches Kultusministerium 2022, S. 12f.) zum Ausdruck kommen und zu einem bestimmten Fühlen von Politik beitragen (vgl. Bargetz 2014, S. 120–125).

54 Vgl. Detjen 2016, S. 126.

55 Vgl. Eis et al. 2015.

gefühlspolitische Arrangements kritisch zu hinterfragen. Lehrende mögen Gefühle zudem als eine organisierbare, aber auch offen in Lehr-Lern-Setting kritisierbare Dimension entdecken. Eine kritische Bildungsarbeit blickt somit stets auch auf die Gefühle, die durch Unterricht, Lehren und Lernen organisiert werden.[56] An dieser Stelle eröffnet sich ein weiteres Feld weiterführender Forschung und Konzipierungen, die den institutionellen Unterricht ebenso betreffen wie informelle Bildungsanlässe.

In Ergänzung dazu liegt es nahe, die hier untersuchten Kritiken politischer Gefühle didaktisch als analytische Dimension und Inhaltsfeld für politisches Lehren und Lernen aufzubereiten. Themen, die klassischerweise stärker mit Politiken der Gefühle befasst sind – wie politische Manipulation, Medienkritik, Verschwörungstheorien, Digitalisierung oder Konsumverhalten –, ließen sich anhand der Kritiken politischer Gefühle auf die darin wirkenden Immanenzverhältnisse befragen und reflektieren. Als didaktische Schlüsselkonzepte können die Theorien dabei helfen, eine kritische Haltung *zu* Gefühlen und *der* Gefühle zu entwickeln. Allerdings lassen sich Gefühle auch zu einem eigenständigen Thema politischer Bildung machen. Ansätze können hier im biografischen Arbeiten oder in sozialinteraktiven Experimenten liegen. Dies wäre ein Vorhaben, das über die Engführung klassischer politikdidaktischer Methoden hinausgeht, sich derer aber gleichsam bedient.

Diskursive Nachbarschaft: An die Theoriesynthese anknüpfend stellt sich die Frage, in welcher Beziehung die Kritiken politischer Gefühle zu anderen Forschungs- und Theoriefeldern des breiten Spektrums der Kritiken der Gefühle stehen. In einem nächsten Schritt wären die Kritiken politischer Gefühle mit Ansätzen in Relation zu setzen, die ebenfalls *Gefühl* und *Kritik* miteinander verbinden, wie die der klassischen Kritischen Theorie, der Psychoanalyse, der Phänomenologie oder Teile der Literaturwissenschaft. Eine vergleichende Untersuchung ermöglicht eine umfassendere Kartierung der Kritiken der Gefühle sowie ihrer spezifischen Charakteristika, durch die beide Begriffe in Zusammenhang gebracht werden.

Eine Querverbindung, die ein solches Feld betrifft, bestünde schließlich im erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen Stellenwert solcher Kritiken der Gefühle; denn wie bereits die Kritiken politischer Gefühle die Differenz zwischen rational-vernünftiger Politik und irrational-natürlichem Gefühl zu überbrücken beanspruchen, mag das heterogene Feld der Kritiken der Gefühle einen ähnlichen Effekt auf eine wissenschaftliche Forschung besitzen, die in Gefühlen fortwährend einen Störfaktor sieht, den es methodologisch zu beseitigen gilt.[57]

56 Vgl. Schröder 2016, S. 306ff.; weiterführend vgl. Breit 2016.

57 Vgl. Metje 2019, S. 75ff.

5. Ausblick: Kritik politischer Gefühle als gefühlspolitische Selbst-Bildung?

Vor dem Hintergrund meiner Ausführungen zum Theoriefeld der Kritiken politischer Gefühle möchte ich diese Arbeit mit einigen ausblickhaften Überlegungen schließen. Diese Überlegungen zielen auf eine mögliche weiterführende theoretisch-praktische Forschung ab, für welche die vorliegende Studie inspirierend und schematisch grundlegend fungiert. Dazu möchte ich einigen der weiterführenden Forschungsfragen folgen:

- Wie lassen sich die Kritiken politischer Gefühle praktisch zur Anwendung bringen, ohne sie zu einem starren Schema werden zu lassen, das in eine Aporie der Kritik mündet[1] oder die thematisierten Gefühle ihrer subjektiven Relevanz beraubt?
- Was können wir aus der Gesamtschau dieses Theoriefeldes gewinnen, wenn die persönlichen Gefühle affektiv, politisch oder sozial organisiert und ausgerichtet, wenn augenblickliche Gefühlserfahrungen Ausdruck der Biografie, des sozialen Status und der politischen Position eines Menschen sind?
- Wie kann eine Kritik politischer Gefühle beschaffen sein, die einem Subjekt einen kritischen Umgang mit den eigenen Gefühlen ermöglicht, so dass es sich am eigenen metaphorischen Schopf aus dem ›Sumpf‹ seiner politischen Gefühle zu ziehen vermag?

In meinem abschließenden Ausblick skizziere ich, wie sich das untersuchte Theoriefeld in eine *kritische Haltung gefühlspolitischer Selbst-Bildung* überführen lässt. Eine solche Haltung ist – ganz entsprechend dem doppelten Genitiv – durch politische Gefühle charakterisiert und ermöglicht zugleich eine Kritik an den eigenen Gefühlen. Von einer solchen konzeptionellen Integration der untersuchten sechs Theorien verspreche ich mir, das Theoriefeld für einen bildungs- und forschungspraktischen Zugriff zu öffnen, wobei der Begriff der *Haltung* als konzeptionelles Scharnier dient.

1 Vgl. Röttgers 1972, S. 1.

Ich entlehne den Begriff *Haltung* den Arbeiten Michel Foucaults, der in seinem Vortrag *Was ist Aufklärung?* definiert:

> »Mit Haltung meine ich einen Beziehungsmodus im Hinblick auf die Aktualität; eine freiwillige Wahl, die von einigen getroffen wird, und schließlich eine Art und Weise zu denken und zu fühlen, und auch eine Art und Weise zu handeln und sich zu verhalten, die zugleich eine Zugehörigkeit bezeichnet und sich als eine Aufgabe darstellt. Ein wenig sicherlich wie das, was die Griechen ein *ethos* nannten.«[2]

Bezieht man diese Definition auf das untersuchte Theoriefeld der Kritiken politischer Gefühle, dann bedeutet das Einnehmen einer solchen Haltung, zu den eigenen Gefühlen in Beziehung zu treten. Gefühle, die jedoch nie gänzlich die eigenen sind, sondern sich vermittelt durch sozialstrukturelle Immanenzverhältnisse in ein Subjekt einschreiben und dort situativ reaktiviert werden – die Scham der Klassenflucht[3], die Paranoia universitärer Gesellschaftskritik[4] oder die konsumierbaren Authentizitätsgefühle[5], um nur einige der Beispiele aus der vorangegangenen Untersuchung anzuführen.[6] Sie bilden mögliche Objekte einer Haltung der Kritik. Dem Einnehmen der Haltung respektive eines solchen Ethos[7] geht eine freiwillige Wahl voraus, *ob* ein Subjekt überhaupt zu seinen Gefühlen in Beziehung tritt und *auf welche Arten und Weisen* des Denkens, Fühlens, Handelns und Verhaltens, also auf

---

2 Foucault 2005, S. 695 Herv. i. O. Ich folge damit Foucault gewissermaßen in seinem eigenen Vorschlag, den Weg von Kritik zurück zur kritischen Haltung zu verfolgen, wie er es in *Was ist Kritik?* schildert: »Die Bewegung, welche die kritische Haltung in die Frage der Kritik hat umkippen lassen, die Bewegung, welche das Unternehmen der Aufklärung in das Projekt der Kritik hat übergehen lassen, worin sich die Erkenntnis von sich eine richtige Idee machen wollte, diese Kippbewegung, diese Verschiebung, diese Verschickung der Frage der *Aufklärung* in die Kritik … müßte man nicht versuchen, jetzt den umgekehrten Weg einzuschlagen? […] Eine Haltungsfrage. Sie sehen nun, warum ich nicht imstande war, warum ich nicht gewagt habe, meinem Vortrag den Titel zu geben, der gewesen wäre: ›Was ist *Aufklärung*?‹« (Foucault 1992, S. 41, Herv.i.O.).

3 Vgl. Eribon 2018, S. 84ff.

4 Vgl. Sedgwick 2003a, S. 123–125.

5 Vgl. Illouz 2018b, S. 271f.

6 Vgl. dazu die Ausführungen zu den jeweiligen Autor:innen in Kapitel 3. dieser Arbeit.

7 Foucault stellt eine Verbindung zu dem her, was »die Griechen« als *ethos* bezeichneten. Verbanden sich mit dem Begriff ἦθος Bedeutungen wie »Wohnort« oder »gewohnter Aufenthalt«, wurde er in den antiken Philosophien zur Umschreibung von »Verhaltensweise« oder »Benehmen« gebraucht. Das *Ethos* erhielt damit – je nach Philosophie – Akzentuierungen, die ihm den Sinn von »Temperament«, »Gemütsart«, »Sitte«, »Sinnesart«, »sittlichem Charakter« bis hin zu »Gewohnheit« oder »Gewöhnung« verliehen (vgl. Reiner 2007, S. 812). Der Begriff *Ethos* wird von Foucault synonym zu dem der *Haltung* verwandt.

welche *Existenzweisen*[8] es dies tut.[9] Durch diese Haltung positioniert sich ein Subjekt gegenüber den Gefühlen und deren sozialstruktureller Entstehung, es macht sich die Pflege dieser Beziehung zur Aufgabe.

Die Integration der sechs untersuchten Kritiken politischer Gefühle erlaubt es mir, die einzelnen Ansätze produktiv miteinander zu verschränken und somit – wenngleich zunächst nur in Form einer Skizze –, einen eigenen Ansatz hinzuzufügen, ohne notwendig über die anderen Geltung zu beanspruchen.[10] Das Konzept der Haltung gestattet es dabei, eine Kritik politischer Gefühle zu formulieren, die in der alltäglichen Lebenspraxis von Menschen lokalisiert ist. In diesem Punkt hebt sich mein Ansatz von den Theorien Eva Illouz' und Brigitte Bargetz' ab, lässt sich aber von beiden in Bezug auf ihre Immanenzverhältnisse und ihren deontologischen Ansprüchen inspirieren.[11] Ich folge zudem Brigitte Bargetz in ihrem phänomenalen Zugriff auf politische Gefühle, begreife sie ebenfalls als ambivalent, viel- und damit uneindeutig. Ich teile zudem ihre Auffassung, demnach Gefühle politisch organisiert und ausgerichtet werden (Politik der Gefühle) und zugleich politischen Verhältnissen Ausdruck verleihen (Politik fühlen).[12] Hingegen will ich Bargetz in meiner Theorieskizze gerade nicht darin folgen, einen kritischen Umgang mit politischen Gefühlen primär durch eine Kritik an politischen Verhältnissen zu erschließen. In Vergleich und Ergänzung zu Bargetz möchte ich hingegen vorschlagen, eine Kritik an den subjektiven politischen Gefühlserfahrungen, also der Dimension des *Politik fühlens*[13], anzusetzen, um von hieraus politische Verhält-

---

8 Nachfolgend verwende ich den Begriff *Existenzweisen* synonym zu Foucaults Formulierung der *Arten und Weisen des Denkens, Fühlens, Handelns und Verhaltens*.

9 Aus diesem Grund sind es auch nur »einige«, die diese Wahl treffen, während andere sich gegen das Einnehmen einer solchen Haltung entscheiden, werden sie überhaupt vor die Wahl gestellt. Woher allerdings eben jene Freiheit stammt, bleibt Foucault schuldig. So erklärt er auf Rückfragen in seinem Vortrag von 1992, der als Vordenken der in *Was ist Aufklärung?* getätigten Ausführungen gelten kann, die konzeptionelle Offenheit dieses Freiheitsmoments: »Wenn ich zum Schluß sagte ›entschiedener Wille nicht regiert zu werden‹, so war das ein Versehen meinerseits. Ich wollte sagen: ›nicht so, nicht dermaßen, nicht um diesen Preis regiert zu werden‹. Ich bezog mich nicht auf eine Art fundamentalen Anarchismus, nicht auf eine ursprüngliche Freiheit, die sich schlechterdings und grundlegend jeder Regierungsentfaltung widersetzt. Ich habe davon nicht gesprochen – aber ich will es nicht absolut ausschließen« (Foucault 1992, S. 52f.).

10 Vgl. die Übersicht der Untersuchungsergebnisse zu den sechs Kritiken politischer Gefühle in Kapitel 3.8 dieser Arbeit sowie meine Begründung theorieeminenter Offenheit in Kapitel 4.4.

11 Vgl. die Kapitel 3.3 und 3.7.

12 Vgl. Bargetz 2015a, S. 129–133 sowie Kapitel 3.7.1.

13 Hierzu erneut Bargetz: »Mit *Politik fühlen* meine ich keine individualisierte, entpolitisierte Form, sondern einen Modus, worüber sich Macht- und Ausbeutungsverhältnisse in verkörperte Alltagspraxen übersetzen. Die Perspektive *Politik fühlen* fokussiert, wie politische und ökonomische Verhältnisse affektiv angenommen, verfestigt und infrage gestellt werden.

nisse als gestaltbar zu erschließen. Unter diesem Gesichtspunkt ähnelt die folgende Skizze denjenigen Kritiken politischer Gefühle, die sich in der individuellen Praxis auf das eigene Selbst und die es umgebenden diskursiven Ordnungen richten – Brian Massumis *affirmative Kritik* und Didier Eribons *kritisches Denken*. Mein Vorschlag einer kritischen Haltung bedingt eine gefühlstheoretische Involviertheit, wie ich sie im vorherigen Kapitel[14] dargestellt habe, und geht gleichsam über sie hinaus, indem sie sich auf die alltägliche Lebenswelt eines Subjektes bezieht.

Allerdings verhält es sich unter einem zweiten Punkt nahezu umgekehrt, der Bewertung von Gefühlen. Eribons und Massumis Kritiken politischer Gefühle sind jeweils von einer einseitigen Bewertung geprägt – zugunsten ›negativer‹ oder ›positiver‹ Gefühlserfahrungen.[15] Eine Kritik politischer Gefühle als Haltung vorzuschlagen, bedeutet jedoch nachfolgend der Heterogenität, Widersprüchlichkeit und Uneindeutigkeit von Gefühlen Rechnung zu tragen und für diese, wie es insbesondere Bargetz und Sedgwick betonen, offen zu sein.[16] Eine Kritik *an* Gefühlen impliziert somit keine unhinterfragte Bewertung jener Gefühle als gut oder schlecht, was ebenso für diejenigen Gefühle gilt, die im Vollzug einer solchen Kritik wirken.

Schließlich stimmt eine Kritik politischer Gefühle mit all den sechs Ansätzen darin überein, dass subjektive Gefühle nicht nur transsubjektiv organisiert werden, sondern damit zugleich auf eine spezifische Geschichte zurückblicken. Solche sozialstrukturellen Immanenzverhältnisse werden zum Objekt einer Kritik politischer Gefühle. Allerdings lässt sich die Haltung, die ich vorschlagen will, nicht auf eine bestimmte Auffassung von Immanenz verpflichten – sei es eine affektive, politische oder soziale. Eine Haltung, wie ich sie vorschlage, ist grundsätzlich offen für die verschiedenen Arten und Weisen der Organisation und Ausrichtung von Gefühlen (*le politique* respektive *Politik*). Die untersuchten Theorien werden dagegen als Hilfskonstrukte begriffen, die es einem Subjekt ermöglichen, die eigenen Gefühle zu hinterfragen (*la politique* respektive *das Politische*).[17] Die unterschiedlichen Auffassungen von Immanenzverhältnissen lassen sich also zugunsten eines (beur-)teilenden, also kritischen Effektes aufeinander beziehen. Das wiederum bedingt, wie Michael Walzer darlegt, ein gutes Auge, also die Fähigkeit, Gefühlsphänomene zu erkennen, sich von diesen ansprechen zu lassen und sie in diesem Zuge auf ihre sozialstruk-

---

Politik findet demnach nicht über den Köpfen der Menschen statt, sondern schreibt sich in das alltägliche Handeln nicht zuletzt affektiv ein. Werden Gefühle als Wahrnehmungs-, Erkenntnis- und Handlungspotenzial ernst genommen, können darüber auch Räume für Veränderung erschlossen werden« (Bargetz 2015a, S. 129 Herv. i. O.).

14 Vgl. Kapitel 4.1.

15 Vgl. die Kapitel 3.4 und 3.5.

16 Vgl. Bargetz 2014, S. 131–133; Sedgwick 2003a, S. 144 sowie Kapitel 4.4.

17 Vgl. Kapitel 4.2.

turelle Bedingtheit zu befragen, ohne jedoch in zu große theoretisierende Distanz zum eigenen Gefühl zu geraten.[18]

Unter diesen drei Aspekten möchte ich darlegen, wie gewisse Existenzweisen – und mit ihr eine entsprechende Haltung – in das Theoriefeld der Kritiken politischer Gefühle eingelassen sind. Hierzu nehme ich Abstand zur Eigenständigkeit der sechs Ansätze, indem ich sie auf die Techniken hin lese, die bestimmte Arten und Weisen des Denkens, Fühlens, Handelns und Verhaltens kultivieren und so das Einnehmen einer Haltung ermöglichen.[19] Unter diesen *Techniken* verstehe ich in Anlehnung an Michel Foucault jene gewussten, gewollten und *gefühlten* Praktiken, Verfahren und Einstellungen, durch die ein Mensch zur Kritik seiner politischen Gefühle fähig ist.[20] In einer erneuten, kursorischen Lektüre der sechs Ansätze fallen drei kritische Techniken politischer Gefühle besonders auf,[21] die ich folgend in ihren Schemata darstellen und um gefühlstheoretische Elemente anreichern will.[22] Es handelt sich um das *Untersuchen*, das *Experimentieren* und das *Öffnen*.

5.1 Untersuchen

Eine erste Technik, die sich durch einen Großteil der Ansätze zieht, besteht im Untersuchen der Gefühlserfahrung und ihres Entstehens in affektiven, politischen und sozialen Immanenzverhältnissen. Auf diese Weise erhält ein Subjekt Einblick in die Gewordenheit des eigenen Selbst und der eigenen Gefühle als Teil dessen. Die Kritik

18 Vgl. Walzer 2000, S. 717.

19 Vgl. Foucault 2005, S. 702–704.

20 Vgl. Foucault 2015, S. 18–21. Dementsprechend ist der Begriff der *Technik* nicht mit dem der *Praktik* gleichzusetzen, da sich Techniken sowohl in einer einzelnen Praktik (beispielsweise dem Schreiben), als auch in einem komplexen Bündel an Praktiken, Verfahren und Einstellungen (zum Beispiel dem Fasten) äußern können. Im Unterschied zu konkreten Praktiken erlaubt der Bezug auf Techniken eine konzeptionelle Offenheit, durch die unterschiedliche Ausgestaltungsformen und Modi in Betracht gezogen werden können, die sich im anvisierten kritischen Effekt einer Kritik politischer Gefühle überschneiden (vgl. Illouz 2018b, S. 286). Wie Foucault zudem betont, hängen solche Selbst- oder auch Existenztechniken stets mit der Problematisierung eines Feldes wie der Sexualität, des gesunden Körpers und Ähnliche zusammen. Markant an den Techniken einer Kritik politischer Gefühle ist, dass durch sie politische Gefühle problematisiert bzw. als bereits identifiziertes Problem aufgegriffen werden. Hierin besteht die Allgemeinheit der folgend darlegten kritischen Haltung (vgl. Foucault 2005, S. 706).

21 Auffallend ist hierbei zudem, dass diese drei kritischen Techniken in ihrer Verschränkung erlauben, die verschiedenen Zeitlichkeiten der untersuchten Kritiken politischer Gefühle zu integrieren (vgl. hierzu Kapitel 4.3).

22 Obwohl sich diese Elemente je nach Technik voneinander unterscheiden, will ich nicht ausschließen, dass einzelne dieser Elemente auch für die jeweils anderen Techniken relevant sind. Dies herauszuarbeiten wäre Aufgabe eines folgenden Forschungsprojektes.

besteht hier – wie Foucault schreibt – in der Analyse der Grenzen des eigenen Selbst und der Reflexion über sie.[23]

Im Theoriefeld der Kritiken politischer Gefühle findet sich die Technik des Untersuchens in der *verbunden-interpretativen Gesellschaftskritik* Walzers, der das Verhältnis zwischen individuellem Gefühl und moralischer Kultur als deren Bedingungen hypothetisch einbezieht. Während Walzer die Notwendigkeit einer Verbindung zwischen Kritiker:innen und Kritisiertem erklärt, nimmt Eva Illouz zu ihren eigenen Gefühlen Distanz ein, wenn sie das Wechselverhältnis von Konsum und Produktion von Gefühlswaren thematisiert. Didier Eribon untersucht im Vergleich zur ökonomischen Kodifizierung von Gefühlen, wie Gefühle, darunter insbesondere das der Scham, in seiner persönlichen Biografie und in seinem sozialen Milieu, formiert und kultiviert wurden. Zum Einstieg in ihr Essay zeigt auch Sedgwick, wie sie eine bestimmte Erfahrung zum Untersuchen der Paranoia kritischer Theorie veranlasste. Schließlich bietet unter den sechs Ansätzen vor allem Brigitte Bargetz einen Forschungszugang, der hilft, Gefühle als organisierbare, aber auch phänomenale Ausdrucksdimension politischer Verhältnisse zu untersuchen. Das Hauptaugenmerk ihrer *politischen Grammatik der Gefühle* liegt dabei auf sozialen Ungleichheitsverhältnissen, den Ausschlüssen und gesellschaftlichen Asymmetrien, die durch Gefühle wirken und hergestellt werden. Im Vergleich zu diesen fünf Theorien würde Massumi wohl ein solches Untersuchen ablehnen; denn es würde einer diskursiven Urteilsbildung gleichkommen, die einem freiheitlichen Entfalten von Affekten entgegen steht.[24]

In all diesen Fällen werden Gefühle zwar individuell erfahren. Sie sind jedoch einer lediglich individuellen Deutung enthoben, indem sie Bestandteil oder sogar als Grundlage einer das Subjekt umgebenden und durchdringenden sozialstrukturellen Immanenz aufgefasst werden. Markant an diesen Theorien ist nicht der Fokus auf das Wechselverhältnis zwischen individuellen Gefühlserfahrungen und sozialstrukturellen Immanenzverhältnissen, denn dies ist ein Charakteristikum all der Ansätze des Theoriefeldes.[25] Bemerkenswert ist vielmehr, dass es den aufgezählten Ansätzen darum geht, dieses Wechselverhältnis zu untersuchen und so zu verändern.[26] Hierbei variieren die Ansätze in ihrer Schwerpunktsetzung sowohl zwischen der Determination eines einzelnen Subjektes (Eribon) und einer Deskription der Immanenzverhältnisse (Illouz) als auch zwischen einem Untersuchen der gegenwärtigen Verfasstheit dieser Verhältnisse und ihrer historischen Genese.

---

23 Vgl. Foucault 2005, S. 702.

24 Vgl. Massumi 2002a, S. 12f.

25 Vgl. hierzu Kapitel 3.1.

26 Eine weitere Unterscheidung kommt hier zum Tragen: Während Illouz, Bargetz und Eribon durch ihr Untersuchen einen kritischen Effekt intendieren, scheint ein solcher keine notwendige Konsequenz in den Auffassungen Walzers und Sedgwicks zu sein.

Wie aber funktioniert nun diese Technik des Untersuchens vor dem Hintergrund dieser Theorien? Gemein ist ihnen der Ausgangspunkt der Technik, eine bestimmte Gefühlserfahrung eines Subjektes in der Gegenwart. Hierbei kann es sich um ein mehr oder minder klar definiertes Gefühl handeln (zum Beispiel Wut) oder eine abstrakte, in Worten kaum zu fassende Gefühlserfahrung. Das Untersuchen beginnt mit einer Frage wie: *Wie ist ein Subjekt respektive wie bin ich zu den Gefühlen gekommen, die es respektive ich gerade empfinde(t)?* Eine solche Frage, die sich ebenso an das eigene Selbst wie an eine bestimmte Person oder Gruppe richten lässt, setzt voraus, dass Gefühle nicht in individuellen Erfahrungen aufgehen, sondern an die kollektive Organisation und Ausrichtung gebunden sind. Wie die Theorien zeigen, schlägt das Untersuchen von hieraus unterschiedliche Richtungen mit variierenden Schwerpunktsetzungen ein. Im Kern aber geht es um das Stellen und Verfolgen einer Frage hinsichtlich politischer Gefühle, die besonders die Gegenwart und historische Genese akzentuiert.[27]

Allerdings wäre es sicherlich zu wenig, es bei einer solchen Frage zu belassen. Denn wie genau soll diese verfolgt werden? Worauf schauen?

Mir scheint Michel Foucault hier einen Rahmen abzustecken, der die verschiedenen Perspektiven und Themenfelder aller sechs Ansätze zusammenfasst. In *Was ist Aufklärung?* dekliniert er eine Systematizität aus, der nach ein philosophisches Ethos den folgenden drei Fragen folgt:

> »Wie sind wir als Subjekte unseres Wissens konstituiert worden; wie sind wir als Subjekte konstituiert worden, die Machtbeziehungen üben oder erleiden; wie sind wir als moralische Subjekte unserer Handlungen konstituiert worden?«[28]

In diesem Zitat zeichnen sich die für Foucault typischen drei aufeinander verweisenden analytischen Achsen von Macht, Wissen und Ethik ab.[29] Beziehen wir diese auf die Kritiken politischer Gefühle, so lassen sie sich als Leitplanken der Technik des Untersuchens begreifen, die untereinander in Zusammenhang stehen:

Wie sind wir als Subjekte unserer Gefühle konstituiert worden? Diese Achse betrifft all die Gefühlserfahrungen und -ausdrücke, die zu einem bestimmten Moment und in einem bestimmten Gebiet akzeptabel sind.[30] Es hilft hierbei zu unterscheiden, wann, in welcher Form und welcher Intensität Gefühle überhaupt akzeptabel sind und in welchen sie es nicht sind. Zur (In-)Akzeptabilität von Gefühlen und ihren Effekten bieten alle sechs Theorien Anregungen – man denke hier an die reparative (und zugleich paranoide) Kritik Sedgwicks am ›Paranoiden Konsens‹ kritischer

27 Vgl. Kapitel 4.3.
28 Foucault 2005, S. 705f.
29 Vgl. Vogelmann 2017a, S. 5–13.
30 Vgl. Foucault 1992, S. 32.

Theorie[31], an Massumis Differenzierung zwischen originärer Affekterfahrung und ihrer diskursiven Codierung[32] oder an die Entstehung von Subalternität und Ausschlüssen durch bestimmte Politiken der Gefühle oder moralische Kulturen bei Bargetz und Walzer.[33]

Wie sind wir als Subjekte konstituiert worden, die gefühlte Machtbeziehungen üben oder erleiden? Gefühle werden zum einen auf ihre Subjektivität produzierende Rolle von Macht gebracht, die an die initiale Frage des Untersuchens anschließt. Im Vergleich zu dieser rücken unter der hiesigen Frage jedoch zum anderen die Mechanismen in den Blick, die in der Lage sind, Denken, Fühlen, Handeln und Verhalten durch Gefühle zu induzieren.[34] Diese Achse findet sich in den Ansätzen von Illouz und Bargetz, wenn sie jeweils das Entstehen von Gefühlen und Subjektivität aus ökonomischen oder politischen Gefühlsbeziehungen untersuchen.[35]

Welches Verhältnis nehmen wir selbst zu unseren Gefühlen ein, wenn wir auf bestimmte Art und Weise mit der Welt interagieren? Hiermit ist nicht nur angesprochen, wie wir selbst mit unseren eigenen Gefühlen umgehen, wie wir sie kultivieren, vermeiden, verdrängen, ausleben etc. Vielmehr zielt die Frage unter der Annahme der Immanenzverhältnisse darauf, wie wir zu diesen Umgängen kommen und was diese aus uns wiederum für Subjekte machen; wie sie mit den akzeptablen und inakzeptablen Gefühlen sowie subjektproduktiven Gefühlsbeziehungen einhergehen. Besonders Eribon und Sedgwick widmen sich im Untersuchen ihrem eigenen Verhältnis zu ihren Gefühlen.[36]

Ein Untersuchen kann sich von diesen drei Achsen leiten lassen. Es handelt sich bei ihnen also nicht um starre Vorgaben, sondern lediglich um Anhaltspunkte, die gegenwärtige und historische Genese der eigenen Gefühle im Hinblick auf affektive, politische und soziale Immanenzverhältnisse zurückzuverfolgen.[37] Auf diese Weise wird nicht nur das gegenwärtige Gefühl in seiner Organisations- und Ausrichtungslogik nachvollziehbar; es zeigt zudem, wie sich Gefühle subjektivierend in den Leib eines Subjektes einschreiben und dort reaktiviert werden.[38] Der kritische

31 Vgl. Sedgwick 2003a, S. 123–125, 144.

32 Vgl. Massumi, Manning, Weigel 2010, S. 28ff.

33 Vgl. Bargetz, Sauer 2015, S. 95ff.; Walzer 1990, S. 35ff.

34 Vgl. Foucault 2005, S. 695; Foucault 1992, S. 32.

35 Vgl. Kapitel 4.1.

36 Vgl. Eribon 2018, S. 8; Sedgwick 2003a, S. 146–149.

37 Hierbei können die untersuchten Kritiken politischer Gefühle mit ihren jeweiligen Auffassungen von Immanenz als Hilfskonstrukte dienen, die wie Schablonen auf die individuelle und soziale Biografie eines Subjektes angelegt werden. Dieser praktische Umgang mit den Ansätzen geht auf den zweiten Impuls zurück (vgl. Kapitel 4.2). Es liegt allerdings in der Praxis nahe, die jeweiligen Ansätze aufzubereiten, da nicht allen Subjekten eine entsprechende Theorielektüre naheliegt.

38 Vgl. Bargetz 2020, S. 37; Massumi, Manning, Weigel 2010, S. 73.

Effekt des Untersuchens besteht in der Teilung, der Einführung eines Unterschiedes zwischen einem erfahrenen Gefühl und dessen immanent affektiver, sozialer und politischer Genese. Politische Gefühle als Teil der eigenen Subjektivität erscheinen somit als kontingent, als nicht notwendig und somit potenziell gestaltbar. Das vermittelte Ziel der Technik des Untersuchens besteht darin, einen solchen Möglichkeitsraum zu initiieren, um einen anderen Umgang mit den eigenen Gefühlen zu entwickeln und anders zu fühlen als bislang, *umzufühlen*.[39]

Eribon und Illouz fügen dem Untersuchen eine weitere Komponente hinzu, indem sie erklären, dass die kritischen Effekte ihrer jeweiligen Ansätze vom *Auf-* und *Beschreiben* abhängen. Hiermit verbinden die beiden Autor:innen unterschiedliche Anliegen, sind sich jedoch in der Produktion von Text einig, welcher wiederum keine vollumfassende oder objektive Darstellung subjektiver Gewordenheit in affektiven, politischen und sozialen Immanenzverhältnissen bieten soll. Für Eribon handelt es sich um ein *Auf*schreiben, eine Art und Weise des Formulierens einer Wahrheit über das eigene Selbst, die aus einem Untersuchen resultiert und von wo aus ein erneutes Untersuchen ansetzen kann.[40] Illouz geht es dagegen nicht um eine temporäre Fixierung, sondern um die Rezeption durch dritte Subjekte, welchen durch eine (neue) Beschreibung die eigene Gewordenheit offenbar werden soll.[41] So fasst sie in Rekurs auf Spinoza zusammen:

> »Wenn wir aber die Kausalkette eines Ereignisses oder einer Eigenschaft der Subjektivität und Authentizität beschreiben oder neu beschreiben, um die Subjektivität auf eine Kette von Ursachen zurückzuführen, so bewirkt dies doch *kritische Effekte*, wie ich es nennen möchte, weil die zeitgenössische Subjektivität als eine *sui generis* konzipiert ist, als selbsterzeugend. Aus diesem Grund verliert sie ihre selbsterzeugte Autonomie, ihre scheinbare Spontanität, wenn man sie als ein Element in einer langen Kette von Ursachen betrachtet.«[42]

Eine kritische Technik des Untersuchens greift diese Anregungen auf, wobei der Fokus meiner vorgeschlagenen Theorieskizze auf dem eigenen Selbst und nicht rezipierenden Dritten liegt. Es liegt nahe, wie Eribon vorschlägt, das Untersuchen durch eine parallele Fixierung zu stützen, durch die eine Rückverfolgung hilfreiche Systematizität erhält und durch die sich nur schwer Äußerbares festhalten und tradieren lässt. Eine solche Fixierung muss jedoch nicht notwendig in einer textuellen Beschreibung bestehen, wie es die beiden Autor:innen vorschlagen. Die Technik des Untersuchens ist dagegen offen für die unterschiedlichen Arten und Weisen, die subjektive Gewordenheit zu fixieren – von geschriebenem Text über graphische

39 Vgl. Eribon 2018, S. 20.
40 Vgl. Eribon 2018, S. 93.
41 Vgl. Illouz 2018b, S. 286f.
42 Illouz 2018b, S. 287 Herv. i. O.

Darstellungen bis hin zu Gemälden oder Tonaufnahmen. Entscheidend ist, welche Arten und Weisen eines solchen Fixierens einem Subjekt zur Förderung des Untersuchens naheliegen.

Allerdings machen meine bisherigen Ausführungen diese Technik der Kritik noch nicht zu einer *gefühlten*. Wie gehen Gefühle in eine Kritik politischer Gefühle im *genitivus subjectivus* ein, wie wirken sie in dieser kritischen Technik? In Anbetracht der vorangehenden Untersuchung wird deutlich, dass es hierauf kaum eine zusammenfassende Antwort gibt, da sich die Theorien hinsichtlich ihrer Gefühlsmodi und abhängig von der Zielrichtung grundsätzlich voneinander unterscheiden. Dementsprechend bedürfte es weiterführender Theoriebildung, um herauszustellen, ob es so etwas wie einen gemeinsamen Modus des Untersuchens gibt. Für eine solche Theoriebildung geben die untersuchten Kritiken politischer Gefühle allerdings einige Hinweise, die ich in Schwerpunktsetzung auf die jeweilige Technik zusammentragen möchte:

Element der Kodependenz von Gefühl und Untersuchen: Blickt man auf die Theorie Eribons, zeigt sich zum einen ein zirkulärer Zusammenhang zwischen dem Untersuchen und dem Ausdruck der dabei ausgelösten Gefühle im Schreiben. So muss ein Gefühl für Eribon erfahren werden, um so Gegenstand des autoanalytischen Untersuchens zu werden, was wiederum zu Gefühlserfahrungen führt, die wiederum zu untersuchen sind, und so fort.[43] Gefühle sind folglich nicht nur Objekt, sondern stets auch Effekt und Begleiter des Untersuchens. Problematisch ist allerdings der Zirkelschluss, der diesem Vorgehen zugrunde liegt und das kritische Denken zu einer nie enden wollenden Kritik macht.[44]

Element der Modusreflexion: Ein Element der Techniken, das hilft, die Kodependenz zwischen Gefühl und Untersuchen wiederum einzuordnen und gegenüber einem Eribon'schen Regress zu erweitern, liegt bei einer Reflexion des Modus dieser Dependenz. In ihrem Essay zeigt Sedgwick, wie der Modus von Kritik durch die zugrundeliegende Affekttheorie ausgerichtet sein kann. Sie unterscheidet dabei zwischen einer paranoiden Kritik, die stets ein nahes Unheil und neue Anlässe der Kritik antizipiert, und einer reparativen Kritik, die ihren Effekt annehmen und daraus Potenzial zur Veränderung gewinnen kann.[45] Aus Sedgwicks Perspektive lässt sich das Untersuchen als bedingt durch die Vielfalt subjektiver Gefühlserfahrungen begreifen, was wiederum verdeutlicht, weshalb es sich kaum um ein standardisiertes Vorgehen handeln kann. Dieses Element weist also darauf hin, das jeweilige Untersuchen wiederum selbst zu untersuchen und so auf die Gefühle hin zu befragen, die in dessen Modus eingehen. Allerdings muss das Untersuchen hierbei nicht denselben Gefühlsmodi folgen. In Anlehnung an Sedgwick wäre zu diskutieren, wie ver-

43 Vgl. Eribon 2018, S. 92f.

44 Vgl. kritisch dazu Kapitel 3.3.2.

45 Vgl. Sedgwick 2003a, S. 129, 134.

schiedene Gefühlsmodi des Untersuchens miteinander verschränkt untersucht und so kritisch aufeinander bezogen werden können.[46]

Element gefühlter Kontextualität: Ein drittes Element, das auch bei den anderen Techniken Relevanz besitzt, verweist unter Rückbezug auf die Immanenzverhältnisse auf die Kontexte, in denen das Untersuchen stattfindet. In Verbindung zwischen Sedgwick und Walzer, Illouz und Bargetz wird deutlich, dass sich eine Kritik politischer Gefühle nicht in einem gefühlsfreien Raum vollzieht – vom jeweiligen historischen Kontext über das soziale Milieu bis hin zu spezifischen sozialen oder räumlichen Situationen mit bestimmten affektiven Atmosphären und Stimmungen.[47] Zu eruieren wären im Rahmen einer ausführlichen Theoriebildung damit die Arten und Intensitäten des Einflusses verschiedener solcher Kontexte auf das Untersuchen als kritische Techniken politischer Gefühle.

Element des Umfühlens: Schließlich und im Unterschied zum ersten Element vermag die Technik ein anderes Gefühl bei dem untersuchenden Subjekt oder Dritten hervorrufen. In der postnormativen Kritik ist ein kritisierendes Subjekt nicht mit den eigenen Gefühlen investiert. Für Illouz zielt ein solches Untersuchen darauf, durch rhetorische Effekte eine Erschütterung authentischer Gefühle bei Dritten auszulösen, also bei denjenigen, die ihre Untersuchung rezipieren.[48] Im Unterschied dazu geht es in Eribons Theorie darum, eigene Gefühlserfahrungen durch das Untersuchen hervorzurufen und im selben Zug dem kritischen Denken zugänglich zu machen. Unabhängig von den intendierten Rezipient:innen, also ob die Kritik sich an das eigene Selbst oder an Dritte richtet, gibt es keine Garantie auf ein *Umfühlen* gegenüber den aktuellen Gefühlserfahrungen, sondern lediglich den Versuch, »nicht auf diese Weise und um diesen Preis«[49] zu fühlen.

Diese vier Elemente können der Ausgangspunkt sein, die Technik des Untersuchens als gefühlte Technik weiterzuentwickeln. Mit dem Untersuchen haben wir die erste Technik herausgearbeitet, die es einem Subjekt erlaubt, eine Haltung eines kritischen Umgangs mit politischen Gefühlen einzunehmen. Die Technik zielt darauf, die Differenz zwischen den eigenen Gefühlen und ihrer immanenten Genese zu markieren. Hierin besteht ihr kritischer Effekt. Dabei rekonstruiert ein Subjekt ausgehend von seinen aktuellen Gefühlserfahrungen die Gewordenheit seines Selbst und seiner Gefühle – bezogen auf die historische Genese und die gegenwärtigen Wirkungen affektiver, politischer und sozialer Immanenzverhältnisse. Das individuelle Fixieren einer solchen Rückverfolgung kann ein Subjekt dabei durch hilfreiche Systematizität und ermöglichende Äußerungen unterstützen. Ein Subjekt

46 Vgl. hierzu meine Untersuchung von Sedgwicks Essay in Kapitel 3.6.2.

47 Vgl. Anderson 2009, S. 79–81 sowie Kapitel 4.3 und 4.4.

48 Vgl. Illouz 2018b, S. 288.

49 Foucault 1992, S. 12.

eröffnet sich so die hypothetische Möglichkeit, anders zu fühlen als es das bis dato tat. Das Untersuchen ist insofern kein komplexes genealogisches Unterfangen, sondern beginnt mit niedrigschwelligen Fragen an das eigene Selbst, die wiederkehrend und auf verschiedenen Gefühlsebenen an die Technik rückgekoppelt sind. Mit dieser in enger Verbindung steht das Experimentieren, die zweite Technik, auf die ich zu sprechen kommen will.

5.2 Experimentieren

Die Technik des Experimentierens kennzeichnet das Eingehen neuer, für ein Subjekt bis dato unbekannter Arten und Weisen des Denkens, Fühlens, Handelns und Verhaltens – und damit derjenigen Gefühle, die mit solchen Modi verbunden sind.[50] Ein Subjekt experimentiert daran, wer es ist und was es – je nach Experimenten – potenziell sein kann und will.[51] Dementsprechend handelt es sich nicht um ein Experimentieren im Sinne eines standardisierten Verfahrens; stattdessen versucht ein Subjekt durch Erprobung alternative Existenzweisen und Gefühlserfahrungen zu erschließen. Der kritische Effekt dieser Technik besteht darin, diese Differenz zwischen bekannten und unbekannten Arten und Weisen des Denkens, Fühlens, Handelns und Verhaltens nachzuvollziehen.

Im Theoriefeld der Kritiken politischer Gefühle finden sich Bezüge zum Experimentieren unter anderem bei Eribon, Sedgwick und Massumi. Letzterer argumentiert für ein Experimentieren mit dem Affizieren und Affiziertwerden, indem sich ein Subjekt in ihm fremdartige Settings begibt und Praktiken erprobt. Diese körperlichen Erfahrungen stehen bei Massumi im Kontrast zur vorherrschenden diskursiven Interpretation von affektiven Erfahrungen als Emotionen. Auf diese Weise, so die These, vermag ein Subjekt ein anderes Dasein für sich zu entdecken.[52] Wie ich zuvor bereits herausgearbeitet habe, beschränkt sich Massumis affirmative Kritik jedoch auf ›positive‹ Erfahrungen, was den Verdacht einer Art Wohlfühlkritik weckt, die in Erfahrungen per se aufgelöst zu werden scheint.[53]

Der affirmativen Kritik gegenüber richtet sich das *kritische Denken* Didier Eribons auf die persönlichen Leidenserfahrungen eines Subjektes, das diese durch einen experimentellen Schreibstil be- und verarbeitet. Durch das Schreiben und zur Sprache bringen der eigenen Gefühle gegenüber sich selbst, aber auch Verwandten und ihm lieben Menschen, unternimmt ein Subjekt (respektive Eribon als Anwender

---

50 Vgl. Foucault 2005, S. 695.

51 Vgl. Foucault 2005, S. 703.

52 Vgl. Massumi, Manning, Weigel 2010, S. 28–37.

53 Vgl. kritisch dazu Kapitel 3.5.2.

seiner Theorie) im kritischen Denken den Versuch, einen anderen Umgang mit den eigenen Gefühlen zu entwickeln und so beispielsweise Scham in Stolz zu wandeln.[54]

Auch Sedgwicks Essay lässt sich experimentell auffassen. Das Experimentieren besteht hierbei in der bewussten Nutzung der paranoiden und der reparativen Lesart. Dabei versucht sie, die Paranoia kritischer Theorie, die auch sie persönlich prägt, reparativ zu lesen. Das aber bedeutet, die Paranoia anzunehmen und zu einem gewissen Maß zu affirmieren.[55] Ihr Essay steht exemplarisch für ihren experimentellen Umgang mit Gefühlen und Affekttheorien, durch den sie in ihren Arbeiten immer wieder aufs Neue die Heterogenität affektiver Zugänge verdeutlicht.[56]

Im Querschnitt dieser Ansätze wird deutlich, dass die Technik des Experimentierens das Eingehen bis dato unbekannter Arten und Weisen des Denkens, Fühlens, Handelns und Verhaltens charakterisiert. Hierbei handelt es sich nicht um ein Verweigerungsverhalten gegenüber den bestehenden Existenzweisen eines Subjektes und dessen Gefühle. Die Technik des Experimentierens besteht vielmehr in dem Versuch, dieser »Alternative des Draußen und des Drinnen« zu entkommen und »an den Grenzen« der eigenen (Gefühls-)Konstitution zu sein.[57] Indem sich ein Subjekt alternativen Existenzweisen und deren möglichen Gefühlserfahrungen aussetzt, erfährt es die Differenz zwischen den bis dato gelebten Arten und Weisen des Denkens, Fühlens, Handelns und Verhaltens und jenen zuvor unbekannten. Die Technik des Experimentierens ist in dieser Hinsicht durch einen kritischen Effekt bestimmt, denn es erlaubt einem Subjekt, jene Differenz zu erkennen und sich so zu dieser zu verhalten. Judith Butler erfasst diese Figur in ihrer Foucault-Rezeption, wenn sie schreibt:

> »Die Beziehung ist ›kritisch‹ in dem Sinn, dass sie keiner gegebenen Kategorie folgt, sondern vielmehr eine fragende Beziehung zum Feld der Kategorisierung selbst konstituiert und sich dabei zumindest implizit auf die Grenze des epistemologischen Horizontes bezieht, innerhalb dessen Praktiken geformt werden. Es geht nicht darum, Praxis auf einen vorgegebenen epistemologischen Kontext zu beziehen, sondern aus der Kritik genau jene Praxis zu machen, die die Grenzen dieses epistemologischen Horizontes selbst zu Tage bringt und gleichsam dessen Umrisse zum ersten Mal, wie wir sagen könnten, in Beziehung zu seiner eigenen Grenze erscheinen lässt.«[58]

Butlers Zitat macht deutlich, dass es im Vergleich zur vorangegangenen Technik beim Experimentieren nicht darum geht, die Differenz zwischen den eigenen Ge-

---

54 Vgl. Eribon 2018, S. 20, 75.

55 Vgl. Love 2010, S. 238f. sowie ausführlich in Kapitel 3.6.1.

56 Vgl. Fawaz 2019, S. 14–18.

57 Foucault 2005, S. 702.

58 Vgl. Butler 2013, S. 230.

fühlen und ihrer immanenten Genese zu markieren, sondern die zwischen alltäglichen Gefühlserfahrungen und potenziell anderen. Es handelt sich um das Erkennen des *epistemologischen Horizontes*, begriffen als für ein Subjekt geltende, quasi-ontologische Arten und Weisen des Denkens, Fühlens, Handelns und Verhaltens, die von anderen solcher Existenzweisen durch Normen, darunter auch Gefühlsnormen, abgegrenzt sind. Erst dieses Erkennen ermöglicht es einem Subjekt, sich wiederum zu dieser Grenzziehung zu verhalten. Insofern affirmiert die Technik des Experimentierens die Möglichkeit grundlegend, von den Immanenzverhältnissen nicht so sehr regiert zu werden.[59] Foucault weist darauf hin, dass sich ein solches Experimentieren:

> »an der Realität und der Aktualität erproben muss, und zwar sowohl, um die Stellen zu erfassen, an denen Veränderung möglich und wünschenswert ist, als auch, um die genaue Form zu bestimmen, die dieser Veränderung gegeben werden muss.«[60]

Die Technik des Experimentierens stellt somit eine praktische Erprobung dar, die von einer aktuellen Gefühlserfahrung ihren Ausgang nimmt, wobei die konkrete Form des Experimentierens von den jeweiligen Existenzweisen eines Subjektes abhängt. Im Vollzug dieser Technik bewegt sich ein Subjekt auf eine ungewisse Zukunft zu, auf mögliche »Überraschungen«, wie Sedgwick schreibt;[61] denn, indem sich ein Subjekt an unbekannten Existenzweisen übt, begibt es sich direkt ins Affektgeschehen[62] und erschließt potenziell Erfahrungen, die sprichwörtlich jenseits des subjektiven Horizontes liegen.[63] Dementsprechend ist der Verlauf des Experimentes nicht absehbar.

Ich möchte zwei möglichst unterschiedliche Beispiele geben, die ein solches Experimentieren verdeutlichen. Im Jahr 2018 gab der LGBTQI-Aktivist Amed Sherwan dem Deutschlandfunk Kultur ein Interview, in dem er von den Erlebnissen berichtet, die dazu führten, dass er vom Islam abkehrte. In dessen Folge wurde er nicht nur verhaftet, sondern auch gefoltert, und war als Ungläubiger zur Flucht aus seinem Heimatland Irak gezwungen. Die folgende Passage findet sich in dem Interview:

> »Amed wächst als Kind in Erbil im Nordirak auf, als strenggläubiger Muslim. Bis er im Internet auf atheistische Seiten stößt. Was ihm zunächst wie Gotteslästerung erscheint, krempelt innerhalb kürzester Zeit das Weltbild des Teenagers um. Um letzte Zweifel auszuräumen, will er als Mutprobe den Koran anzünden. Dafür wird Gott ihn sofort bestrafen – so hat er es gelernt.

59 Vgl. Sonderegger 2016, S. 72.
60 Vgl. Foucault 2005, S. 703.
61 Sedgwick 2003a, S. 146 sowie Kapitel 4.3.
62 Vgl. Massumi, Manning, Weigel 2010, S. 69ff.
63 Vgl. Kapitel 4.4.

›Dann wollte ich sehen, ob es wirklich stimmt, so bin ich eines Tages auf das Dach gegangen, hab das gemacht. Ich hatte furchtbare Angst, wie nie vorher. Aber es hat gut funktioniert. Zu der Zeit habe ich mich sehr sehr frei gefühlt: Okay, es gibt keinen Allah, es wird auch keine Strafe geben.‹«[64]

Das Beispiel zeigt, wie Amed Sherwan aufgrund anfänglicher Zweifel – etwas, zu dem die dritte Technik Aufschluss geben wird – zu einer Handlung überging, die mit den akzeptablen Arten und Weisen gegenüber dem muslimischen Glauben bricht. Durch das Anzünden des Korans begab sich Sherwan an die Grenzen seines epistemologischen Horizontes – ohne Gewissheit, was auf ihn wartet. Was er auf dem Dach dann fand, war das Gefühl, von der Strafe Gottes und den damit einhergehenden irdischen Dogmen frei zu sein. In der Markierung solch einer Differenz liegt der teilende und damit kritische Effekt dieser Technik.

Das Beispiel zeigt eindrücklich, wie das Experimentieren funktionieren kann. Es bedarf allerdings zweier Hinweise zu dessen Einordnung: Zum einen handelt es bei Sherwans Tat um einen außeralltäglichen Akt, der einen radikalen Bruch mit der gläubigen Lebensweise markiert. Wie er in seinem Buch *Kāfir: Allah sei Dank bin ich Atheist* schildert, ist das Anzünden des Korans nur eine von vielen Grenzerfahrungen seines Alltags gewesen, die ihn im Laufe der Zeit zu seinem früheren Glauben auf Distanz brachten.[65] Zweitens gilt es, die gefühlspolitische Tragweite des Beispiels zu hinterfragen, denn es zeigt sehr gut, wie die Grenzen des epistemologischen Horizontes nicht nur durch Gewalt und Ausgrenzung gesichert werden, sondern auch durch die Angst vor einer metaphysischen Bestrafung, eine Angst, die ihn von dem Gefühl der Freiheit von einer drohenden Strafe abschirmt.

Um die gefühlspolitische Bedeutung des Experimentierens weiter zu verdeutlichen, möchte ich ein zweites Beispiel geben. Dieses entstammt einem Seminar, das ich im Wintersemester 2019/20 an der Leuphana Universität in Lüneburg zum Thema *Krisenexperimente*[66] durchgeführt habe. In diesem entwickelten und erprob-

---

64 Hildebrand 2018.

65 Darunter fallen beispielsweise seine Meinungsäußerungen im Internet, das Gespräch mit seinem Vater oder das Verstecken eines verbotenen Buches von Richard Dawkins (vgl. Sherwan, Hoop 2020, S. 64–71).

66 Harold Garfinkel, der als einer der ersten Sozialpsycholog:innen wissenschaftliche Krisenexperimente konzipiert und durchgeführt hat, beschreibt die Methode wie folgt: »Als Vorgangsweise ziehe ich es vor, mit bekannten Szenen zu beginnen und zu fragen, was getan werden kann, um Unruhe zu stiften. Die Operationen, die man durchführen müßte, um die sinnlosen Züge der wahrgenommenen Umgebung zu vermehren; um Verwunderung, Überraschung und Konfusion zu erzeugen und aufrechtzuerhalten; um sozial strukturierte Affekte von Angst, Scham, Schuld und Entrüstung zu erzeugen; und um desorganisierte Interaktion herbeizuführen; die für all das notwendigen Vorgehensweisen also sollten uns darüber belehren, wie die Strukturen des Alltagshandelns gewöhnlich und gewohnheitsmäßig hergestellt und aufrechterhalten werden« (Garfinkel 1973, S. 280).

ten Studierende unter anderem eigene Experimente, wobei eine der Gruppen die Normen öffentlicher Gefühlsausdrücke bei Frauen und Männern untersuchte.[67] Hierbei begaben sich einzelne Studierende in öffentliche Räume (Innenstadt, Supermarkt, Campus-Mensa) und fingierten Weinen als Ausdruck von Trauer. Bei insgesamt zwanzig Durchführungen wurden lediglich die Studentinnen der Gruppe von insgesamt drei Passant:innen angesprochen. Über diese Resonanz hinaus war für die Studierenden vor allem die persönliche Erfahrung des öffentlichen Trauerns erkenntnisreich. Sie schilderten unter anderem Gefühle der Anspannung, der Nervosität und des Unwohlseins vor und im Zuge der ersten Durchführungen, was sie sich mit der unbekannten Situation der Experimente erklärten. Sie schilderten ein Gefühl, mit ungeschriebenen Verhaltensweisen zu brechen, das sich jedoch nach mehrfachem Experimentieren abgemildert habe. Diese Eindrücke waren für die Gruppe ein Anlass, sich der gesellschaftstheoretischen Einordnung politischer Gefühle zu widmen und an sich weiter zu untersuchen. Hierbei stießen sie unter anderem auf die Überlegungen zur Verdrängung von Gefühlen aus dem Raum der Öffentlichkeit, welcher seit dem Entstehen moderner Staatlichkeit männlich-rational konnotiert ist.[68]

Für einige Studierende war das Experimentieren ein Anlass, sich dem Untersuchen zu widmen, durch das sie ihre eigenen Gefühlserfahrungen in ihrer Biografie und im Kontext gesellschaftlicher Entwicklung zurückzuverfolgen begannen. Sie erfuhren dabei, wie bestimmte Arten und Weisen des Denkens, Fühlens, Handelns und Verhaltens im Alltag anerkannt und nicht weiter hinterfragt werden, während andere – hier das öffentliche Weinen und Trauern – durch die (nahezu ausbleibende) öffentliche Reaktion und ihre eigenen Gefühle an Nervosität und Unbehagen sanktioniert wurden. Indem sich die Studierenden an die Grenzen anerkannter Gefühlserfahrungen wagten, entdeckten sie zudem andere Umgangsweisen mit ihren Gefühlen. Zwei von ihnen berichteten mir, dass ihr Experiment ihnen erlaubt habe, mit den eigenen Gefühlen offener umzugehen, und dass sie künftig aktiv auf Menschen zugehen wollen, wenn diese öffentlich trauern.

Zusammengefasst stellt die Technik des Experimentierens für das Einnehmen der kritischen Haltung das notwendige Gegenstück zum Untersuchen dar. Im Experimentieren wird es einem Subjekt möglich, die Veränderbarkeit der eigenen Gefühle zu erschließen und so die Kontingenz der durch Immanenzverhältnisse

---

67 Ich möchte anmerken, dass die Studierenden selbst die Themen und Experimente ihrer Projektarbeit entwickelten und ich ihnen dabei beratend zur Seite stand. Zudem wurde keines der Experimente allein durchgeführt, sondern immer mit mindestens zwei Personen. Die Ergebnisse des Experimentes sind nicht quantifizierbar. Ziel der Veranstaltung war es, Experimente als sozialwissenschaftliche Methode kennenzulernen und unter forschungsethischen Fragen zu problematisieren.

68 Vgl. Bargetz, Sauer 2015; Bargetz, Sauer 2010, S. 144ff. sowie Kapitel 3.7.1.

affektiv, politisch und sozial vermittelten Gefühle zu erfahren. Diese Erfahrungen können das Untersuchen motivieren und in diesem zum Gegenstand werden. Zudem verhindert die Technik des Experimentierens, die eigenen Gefühle lediglich als theoretische Abstrakta zu behandeln. Stattdessen geht es in dieser Technik um konkrete Gefühlserfahrungen im Rahmen praktischer Erprobungen.[69]

Von hieraus gilt es nun, auch das Experimentieren um die Elemente zu erweitern, durch die sich die Technik als eine gefühlte vollzieht. Wie also wirken Gefühle im Vollzug der Techniken des Experimentierens?

Das Element geschützter Immanenz: Gefühle entstehen in spezifischen affektiven, politischen und sozialen Immanenzverhältnissen, indem sie in den Leib eines Subjektes eingeschrieben und situativ reaktiviert werden. Damit sind Gefühle grundlegend für die Existenzweisen eines Subjektes, für dessen Denken, Fühlen, Handeln und Verhalten. Dabei erfüllen einige dieser Gefühle die Funktion, den epistemologischen Horizont eines Subjektes abzustecken und so die Immanenzverhältnisse aufrechtzuerhalten. Es lassen sich grundlegend zwei Varianten eines solches ›Schutzes‹ voneinander unterscheiden:

Affirmative Gefühlserfahrungen sorgen zum einen für die Reproduktion und somit den Erhalt von Immanenzverhältnissen. Sie lenken ein Subjekt von devianten Arten und Weisen des Denkens, Fühlens, Handelns und Verhaltens ab und markieren so wiederholt die Grenzen seines epistemologischen Horizontes. Hierbei handelt es sich jedoch nicht einfach um ›positive‹ Gefühle, sondern um jene Gefühle, die für ein Subjekt im Rahmen der jeweiligen Immanenzverhältnisse notwendig oder erstrebenswert sind. Ein Beispiel findet sich in der Authentizität als erstrebenswerte Gefühlsware.[70]

Zum anderen löst das Experimentieren Gefühle der Devianz auf den Plan, wie beispielsweise die Angst Sherwans vor der Verbrennung des Korans oder die Nervosität vor dem Bruch mit dem öffentlichen Normgefüge durch das experimentelle Trauern. Solche Gefühle lassen sich gemein als Unbehagen beschreiben. Das *Unbehagen* drängt ein Subjekt zurück in die Konformität oder verhüllt, wie Judith Butler in *Gender Trouble* schreibt, alterierende Arten und Weisen des Daseins.[71]

---

69 In Bezug auf Massumi ließe sich diese Verbindung als eine Kritik politischer Gefühle darstellen, die sowohl auf der Ebene affektiver Erfahrung als auch der ihrer diskursiven Codierung operiert (vgl. Massumi, Manning, Weigel 2010, S. 28).

70 Vgl. Illouz 2018a, S. 23 sowie Kapitel 3.3.1.

71 Vgl. Butler 1991, S. 7. Der titelgebende Begriff *Trouble* wurde mit *Unbehagen* ins Deutsche übersetzt. Wie im Vorwort angemerkt, gebraucht Butler die Vielfalt des englischen Begriffes, der sich unter anderem in *Schwierigkeit*, *Beunruhigung*, *Verstörung*, *Ärger* und eben *Unbehagen* übersetzen ließe (vgl. Butler 1991, S. 7).

Dieses Verhältnis zwischen devianten und affirmierenden Gefühlen verweist auf die Grenze, die eine Existenzweise[72] eines Subjektes absteckt und die in den Immanenzverhältnissen reproduziert wird.[73] Ruth Sonderegger fasst dies zusammen:

> »Habitualisierte, automatisierte und somit quasi mühelose Praktiken vermitteln Sicherheit, Bedeutsamkeit, Vertrauen – kurz: das Gefühl, in eine Welt zu passen und von ihr anerkannt zu sein. [Das Experimentieren; F.M.] hingegen entzieht solche affektiven Anerkennungsstrukturen, die über interpersonale Verhältnisse weit hinausgehen und auch von Raumordnungen, Gebäuden, Institutionen usw. verbürgt werden, die Macht.«[74]

In dem ein Subjekt die Technik des Experimentierens verfolgt, begibt es sich aus dieser Sicherheit heraus und erlangt so womöglich einen Blick auf die Grenze jener Immanenzverhältnisse, die ihm das Gefühl geben, in die Welt zu passen. Das Experimentieren trotzt den Schutzschichten der Immanenzverhältnisse und ermöglicht einem Subjekt so eine Erkenntnis, durch die es entscheiden kann, wie und auf welche Arten und Weisen es sein will.[75]

Element des Mutes: Wie das vorangegangene Element darlegt, ist das Experimentieren ein gegebenenfalls risikoreiches Unterfangen. Je nach Experiment drohen einem experimentierenden Subjekt Sanktionen wie soziale Exklusion, Stigmata oder Gewalt, die sogar Dritte in Mitleidenschaft ziehen können. Judith Butler weist außerdem darauf hin, dass ein Subjekt auch sein eigenes Selbst als das empfindende solcher Gefühle aufs Spiel setzt.[76] Es sind also nicht nur die erwähnten Schutzeffekte, denen ein Subjekt begegnen muss, sondern auch die möglichen Folgen des Experimentierens. Die Antwort auf diese Herausforderung liegt in den Gefühlen, die es einem Subjekt ermöglichen, diese Hürden zu nehmen. Diese können ebenso in Liebe oder Wut bestehen wie in Verzweiflung oder Paranoia. Ich möchte vorschlagen,

---

72 Sarah Ahmed zeigt am Beispiel der royalen Hochzeit in Großbritannien das Zusammenspiel dieser beiden Schutzfunktionen der Immanenzverhältnisse gegenüber devianten Verhalten. So schildert sie die affirmativen Gefühle im Kontext nationaler Sentimentalität: »Happiness became a gift to the nation, one that was given as a counter-gift, a way of countering a sense of national exhaustion and misery (and note even the idea of a tired miserable nation was a way of pacifying the potency of the signs of rage). Those who did not participate in this national happiness were certainly positioned as killjoys or ›affect aliens‹, alienated from the nation by virtue of not being affected in the right way« (Ahmed 2014a, S. 26).

73 Vgl. Foucault 2005, S. 702.

74 Sonderegger 2016, S. 75.

75 Auch die Technik des Untersuchens betrifft dieses Element, beispielsweise im Hinterfragen der eigenen Biografie oder verschleiernder Narrative (vgl. dazu bspw. Eribon 2018, S. 92ff.).

76 Vgl. Butler 2013, S. 244.

diese Gefühle, die einem Subjekt ermöglichen, solche Risiken in Kauf zu nehmen, unter dem Begriff des *Mutes* zusammenzufassen.

Mut ist damit stets die Gefühlsdisposition, die es einem Subjekt ermöglicht, die eigenen epistemologischen Grenzen auszuloten, den Risiken zu begegnen und sich durch das Experimentieren verunsichern zu lassen.[77] Folglich summiere ich gleichsam Dispositionen wie Risikobereitschaft, Neugier, Lust oder (Erkenntnis-)Wille unter diesem einen Begriff. Die Verwendung von *Mut* als ein solches ›Counter-Gefühl‹ ist nicht neu. Bereits in *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* beschreibt Kant *Mut* einerseits als Vermögen, die Unsicherheit des autonomen Verstandesgebrauchs anzunehmen und sich andererseits aus der Faulheit bestehender Lebensverhältnisse zu befreien.[78] Trotzdem mag es zunächst unorthodox wirken, den Begriff in dieser Form zu gebrauchen – besonders, da Kant den Mut an den Verstand und nicht an das Gefühl bindet.[79] Es bricht ebenfalls mit der herkömmlichen Verwendung des Wortes *Mut* in der Alltagssprache. Auf diese Weise erhoffe ich mir jedoch, mich der Konnotation eines maskulinistischen Heroismus zu entledigen, der dem Begriff anhaftet.

Eine ganze Reihe weiterer Gefühle kommt potenziell im Experimentieren zur Geltung, doch hängt dies von den konkreten Arten und Weisen des Experimentierens selbst ab. Es stellt sich damit stets die Frage, welche Existenzweisen und damit einhergehende Gefühle einem Subjekt eigen sind und welche *anderen* daher Potenzial für praktische Erprobungen bieten. Wie bereits zuvor bei der Technik des Untersuchens sind auch hier die Kontexte einzubeziehen, in denen ein Subjekt auf die Technik zurückgreift.

Das Experimentieren umfasst somit einen Zugang zu den eigenen Gefühlen, der diese weder einseitig als Erfahrung affirmiert noch negiert. Stattdessen handelt es sich um eine aktive Umgangsweise mit jenen Gefühlen, die ein Subjekt für unumstößlich hält, sowie ein exploratives Erschließen anderer Gefühle und ihrer auslösenden Objekte.

Von dieser Skizze aus zeigen sich schließlich noch einige weiterführende Probleme, die in einer vollumfänglichen Theoriesynthese anzugehen wären:

Ein Problem dieser Technik besteht in der impliziten Affirmation des Experimentierens selbst, sodass eine ermöglichende Kritik (*das Politische*) zur Notwendig-

---

77 Vgl. Walzer 2000, S. 715; Walzer 1991, S. 29.

78 Vgl. Kant 1969, S. 1f.

79 Ein solches Argument würde jedoch erneut eine Differenz zwischen Vernunft und Gefühl aufbauen, der ich mich in dieser Arbeit gerade entledigen will. Meine Auffassung von *Mut* entlehne ich dafür Foucaults Kant-Interpretation, nach welcher der »Mut sich des eigenen Verstandes zu bedienen« (Kant 1969, S. 1) nicht in einer Begrenzung auf vernünftige Erkenntnisweisen resultiert, sondern in ihrer Vervielfältigung durch subjektive (Gefühls-)Erfahrungen (vgl. Foucault 2005, S. 702).

keit wird und so in ihr Gegenteil umschlägt, *Politik* wird.[80] Sonderegger weist daher darauf hin, dass ein solches Experimentieren immer wieder auch zulassen muss, dass es aus der Bahn gerät – sowohl in seinem Ausgang als auch hinsichtlich der Form.[81] Kurz: »Gerade das Ent/Üben von habituellen Praktiken will nicht zu sehr mit sich selbst identifiziert sein.«[82]

Schließlich wirft das Experimentieren an den eigenen Gefühlen die Frage nach den moralischen Grenzen ebenjener Technik auf. Sollten wir Menschen bewusst physisch oder psychisch verletzen, um neue Gefühlserfahrungen zu erschließen und uns dann zu den Existenzweisen zu verhalten? Wie mag sich ein Subjekt selbst vor den Risiken mancher Gefühlserfahrungen schützen, die ein Experimentieren in ihm auslösen?[83] Die Technik des Experimentierens bedarf einer umfassenden moralischen Reflexion, die im Rahmen eines Ausblicks kaum zu leisten ist. Allerdings lässt sich an dieser Stelle erneut auf das Untersuchen hinweisen, dass die Gefühlserfahrungen des Experimentierens zu kontrastieren und einzuordnen hilft.

5.3 Öffnen

Um die Technik des Öffnens zu skizzieren, hilft ein vergleichender Blick auf den kritischen Effekt des Experimentierens. Wie dargelegt, erschließt ein Subjekt bei dieser Technik die Grenzen seiner Existenzweisen, indem es aktiv alternative Arten und Weisen des Denkens, Fühlens, Handelns und Verhaltens erprobt. Der kritische Effekt beruht auf dem Erkennen der Differenz zwischen diesen akzeptablen und inakzeptablen Existenzweisen. Demgegenüber liegt der Technik des Öffnens eine andere Prämisse zugrunde: Sie setzt dort an, wo ein Subjekt nicht aktiv die Grenzen seiner Konstitution erschließt, sondern sich diese Grenzen ohne weiteres Zutun des Subjektes verschieben und es so mit alternativen Existenzweisen konfrontiert

80 Beispielsweise wäre es denkbar, dass das Experimentieren an den eigenen Existenzweisen und den eigenen Gefühlen zu einem konsumierbaren Lebensstil wird. In diesem Fall wäre erneut zu fragen, welche Existenzweise hierdurch ausgeschlossen würde. Eine solche Existenzweise wäre eine, die das Experimentieren respektive die kritische Haltung insgesamt negiert. Dementsprechend besitzen die drei Techniken keinen abschließend definierten Inhalt. Die Techniken sind dagegen über ihre Form zu begreifen, die gleich bleibt, auch wenn sich der jeweilige Inhalt respektive eine konkrete Existenzweise verändert.

81 Vgl. Sonderegger 2016, S. 69f.

82 Sonderegger 2016, S. 69.

83 Die Perfomancekunst bietet einige anregende Beispiele für solche moralisch-ethischen wie politischen und gefühlten Grenzüberschreitungen, anhand derer die Notwendigkeit einer moralischen Reflexion deutlich wird, darunter Yoko Ono's *Cut Piece von 1964* (vgl. Ono 1964) oder Maria Abramovic's *Rhythm 0* (vgl. Abramovic 1974).

wird. Die subjektiven Gefühle werden dabei zum Objekt einer kritischen Situation,[84] einer *Krise* der affektiven, politischen und sozialen Immanenzverhältnisse, in die das Subjekt gefühlspolitisch verwoben ist. Kurzum: Das Öffnen evoziert affektive Krisen *nicht*, denn das Subjekt ist diesen gegenüber passiv. In der Technik nimmt ein Subjekt dagegen eine Erwartungshaltung gegenüber *sich entfaltenden*[85] affektiven Krisen ein, um sie so anzunehmen, zu bearbeiten, zu inkorporieren und zu entfalten, sich ihnen gegenüber zu *öffnen*.[86] Ein solches Öffnen kultiviert den kritischen Effekt einer affektiven Krise und ermöglicht es, die Grenze zwischen den gelebten Existenzweisen eines Subjektes und ihren Alternativen zu erkennen, um sich diesen künftig gegenüber zu verhalten.

Ich setzte damit voraus, dass solche Krisen nicht gut oder schlecht sind und auch das Leben eines Menschen nicht notwendig mit einem Schlag aus den Angeln heben. Stattdessen folge ich Lauren Berlant in ihrer Auffassung, demnach Krisen Bestandteil alltäglichen Lebens sind (*crisis ordinariness*) und darin ein Subjekt ›ergreifen‹ respektive affizieren.[87] Ich möchte daher von *affektiven Krisen* sprechen, die für ein Subjekt von Bedeutung sind, wenn sie sich inmitten seines alltäglichen Lebens entfalten.[88]

Um mit solchen affektiven Krisen umzugehen, greift ein Subjekt, wie Berlant darlegt, auf Erwartungsmuster zurück, die sich jeweils durch gewisse Gefühlsmodi bestimmen lassen. Sie fasst solche Erwartungsmuster unter dem Begriff des *Genres* zusammen:

> »Genres provide an affective expectation of the experience of watching something unfold, whether that thing is in life or in art. The waning of genre frames different kinds of potential openings within and beyond the impasse of adjustment that constant crisis creates.«[89]

---

84 Vgl. Stederoth 2011, S. 1348.

85 Hinsichtlich der Zeitlichkeit dieser Technik handelt es sich somit um einen zukunftsgewandten Zugriff auf sich aktuell ereignende und bereits ereignete affektive Krisen (vgl. Kapitel 4.3).

86 Vgl. Badiou, Truong 2015, S. 31–37; Badiou, Tarby 2012, S. 17.

87 Vgl. Berlant 2011, S. 10ff. Berlant schreibt dazu im Detail: »A traumatic event is simply an event that has the capacity to induce trauma. My claim is that most such happenings that force people to adapt to an unfolding chance are better described by a notion of systematic crisis or ›crisis ordinariness‹ and followed out with an eye to seeing how the affective impact takes form, becomes mediated. Crisis is not exceptional to history or consciousness but a process embedded in the ordinary that unfolds in stories about navigating what's overwhelming« (Berlant 2011, S. 10).

88 Vgl. Berlant 2011, S. 5.

89 Berlant 2011, S. 6.

In ihrem Buch *Cruel Optimism* untersucht Berlant Genres wie Konversationen, Gewohnheiten oder Rituale[90], die auf jeweils unterschiedliche Arten und Weisen affektive Krisen be- und verarbeiten.[91] Auch bei der Technik des Öffnens handelt es sich um ein solches Genre, das dadurch bestimmt ist, eine affektive Krise in einer Weise zu kultivieren, die es ermöglicht, ihr einen kritischen Effekt auf die eigenen Gefühle abzugewinnen.

In Bezug auf eine kritische Haltung, wie ich sie hier skizziere, bietet die Technik des Öffnens die Möglichkeit, die alltäglichen Krisenerfahrungen in einer Weise zu kanalisieren, welche ein weiterführendes Untersuchen der immanenten Genese dieser Gefühle oder ein Experimentieren an diesen motiviert. Die Technik des Öffnens ist somit ein zentraler Impulsgeber für die kritische Haltung als solche, da sie die Wogen affektiver, politischer und sozialer Immanenzverhältnisse kritisch wendet. Butler fasst diese Initiation passend zusammen:

> »Man geht nicht für eine erregende Erfahrung an die Grenzen oder weil Grenzen gefährlich und sexy sind oder weil uns das in prickelnde Nähe zum Bösen bringt. *Man fragt nach den Grenzen von Erkenntnisweisen, weil man bereits innerhalb des epistemologischen Feldes in eine Krise des epistemologischen Feldes geraten ist, in dem man lebt.* Die Kategorien, mit denen das soziale Leben geregelt ist, bringt eine gewisse Inkohärenz oder ganze Bereiche des Unaussprechlichen hervor. Und von dieser Bedingung, vom Riss im Gewebe unseres epistemologischen Netzes her entsteht die Praxis der Kritik mit dem Bewusstsein, dass hier kein Diskurs angemessen ist oder dass unsere Diskurse in eine Sackgasse geführt haben.«[92]

Wie bereits unter dem vierten Impuls erläutert, stehen insbesondere Brian Massumi und Eve Kosofsky Sedgwick diesem Gedanken Pat:innen. Beide betonen in ihren Auffassungen, dass sich ein kritischer Effekt auch unabhängig vom aktiven Zutun

---

90 Vgl. Berlant 2011, S. 45, 57ff.

91 Um ein Beispiel für ein solches Genre zu geben, möchte ich das Drama anführen, durch das ein Subjekt sein mögliches Scheitern angesichts einer hintergründigen Krise bearbeitet. In der Untersuchung des Romans *Two Girls, Fat and Thin* beschreibt Berlant dieses Genre wie folgt: »All genres produce drama from their moments of potential failure. (What, the romance might not pan out, or its failure might not affirm the beauty of the elusive ideal? The hero might not survive, or the rule of law that his survival affirms might not be affirmed by his death?) Just as thinking and eating turn out to be ways of managing formally the risk of sociability, sex works dynamically in this novel. It wears its ordinary dress as the site in which the subject's structuring drama is repeated; it functions as a site of metacommentary about traumatic repetition; and it points to what it takes not to negate it but to break the stride of ordinary beings's will to reproduce itself, its patterns« (Berlant 2011, S. 148).

92 Butler 2013, S. 226f. Herv. F.M.

eines Subjektes für dieses entfalten kann.[93] Affektive Erfahrungen ermöglichen dabei alterierende Zugänge zum eigenen Selbst und einem Subjekt so neue Arten und Weisen des Denkens, Fühlens, Handelns und Verhaltens.

Allerdings weisen affektive Krisen nicht notwendig einen kritischen Effekt auf, wie Alain Badiou schildert. Aus seiner Sicht gibt es drei Weisen, mit solchen Krisenerfahrungen umzugehen, die einem Subjekt Möglichkeiten eröffnen, von denen es zuvor nichts wusste[94]: Ein Subjekt mag sich *gleichgültig* gegenüber der affektiven Krise verhalten. Implizit wird einer affektiven Krise hierbei jedweder Effekt abgesprochen. Demgegenüber erkennen *feindselige* Subjekte den sich eröffnenden Möglichkeitsraum an, betrachten diesen aber als genuin gefährlich, weshalb sie um den Erhalt der eigenen affektiven Verfasstheit bemüht sind. Im Vergleich dazu sind Subjekte, die sich der Technik des Öffnens bedienen, *treu* gegenüber den Möglichkeiten gefühlspolitischer Selbst-Bildung, die in den alltäglichen Krisen angelegt sind.[95] Sie inkorporieren die affektiven Krisen, indem sie sich diesen gegenüber öffnen.

Wie aber, so stellt sich auch hier die Frage, vollzieht sich das Öffnen als kritische Technik politischer Gefühle *gefühlt*?

Das Element der Gestimmtheit: Bei diesem Element geht es um die Gefühlsdispositionen, in denen ein Subjekt eine Krisenerfahrung macht, und wie diese wiederum auf die Krisenerfahrung zurückwirken. Mit der Technik des Öffnens ist ein Subjekt nicht in steter Alarmbereitschaft aufgrund nahender affektiver Krisen. Die Bezeichnung der Technik als *Erwartung*smuster – als Genre im Sinne Berlants – mag daher zunächst irritieren, denn weder verhindert oder initiiert das Öffnen bestimmte affektive Krisen, noch bereitet es auf deren Eintreten vor. Die Technik findet dagegen ihre Anwendung stets erst während oder im Nachgang affektiver Krisen, indem sie einem Subjekt ein Muster bietet, das die Effekte einer solchen Krise *erwartbar* und somit umgänglich macht. Konkret lässt das Öffnen ein Subjekt den kritischen Effekt erkennen, der in einer Krisenerfahrung angelegt ist, und zur Gestaltung des eigenen Selbst kultivieren. Ebenso wenig, wie sich affektive Krisen auf eine bestimmte Gefühlsqualität reduzieren lassen,[96] kann die Technik des Öffnens auf eine gewisse Gestimmtheit zurückgeführt werden. Sie ist – wie auch die anderen beiden Techniken – in ihrer Gefühlsqualität variabel. Wichtig ist hier lediglich, dass die Gefühls-

---

93 Vgl. Massumi, Manning, Weigel 2010, S. 37ff.; Sedgwick 2003a; Berlant 1999, S. 1–49, 121. Es gilt darauf hinzuweisen, dass in Massumis Auffassung das, was ich hier als Experimentieren und Öffnen bezeichne, ineinander übergeht. Seiner affirmativen Kritik folgend, begibt sich ein Subjekt aktiv in neue Situationen, um affektive Erfahrungen zu machen. Zugleich aber hat es seine diskursiven Erwartungen an jene affektiven Erfahrungen bestmöglich zu reduzieren und sich auf diese einzulassen.

94 Vgl. Badiou, Truong 2015, S. 31–37; Badiou, Tarby 2012, S. 17.

95 Badiou, Wäckerle 2010, S. 85f.

96 Vgl. hierzu den Hinweis zum Umschlagen des Experimentierens in eine nicht-kritische Technik im vorangegangenen Unterkapitel 5.2.

dispositionen eines Subjekts eine affektive Krisenerfahrung nicht von vornherein verhindern.

Element gebrochener Immanenzverhältnisse: Dieses Element betrifft das Verhältnis zwischen einer affektiven Krise eines Subjektes und den es umgebenden Immanenzverhältnissen. Wie die untersuchten Kritiken politischer Gefühle nahelegen, sind Immanenzverhältnisse nicht statisch, sondern stellen dynamische und sich stetig verändernde Formationen dar. Die affektive Krise eines Subjektes ist also nicht notwendig Ausdruck einer Krise der Immanenzverhältnisse, sondern lediglich seiner leiblich eingeschriebenen Gefühlsdispositionen. Affektive Krisen können somit als inhärenter Bestandteil flexibler, anpassungsfähiger und dynamischer Immanenzverhältnisse aufgefasst werden.[97] Die Technik des Öffnens variiert somit hinsichtlich des Umfangs, der konkreten Ausgestaltung und der zur Disposition gestellten Gefühle der jeweiligen subjektiven Krise. Die Variabilität des Öffnens bezieht sich jedoch nicht nur auf den offenen Ausgang und die variablen Umgangsweisen mit affektiven Krisen, sondern hat sich zudem auf die zuvor erwähnten Schutzfunktionen der Immanenzverhältnisse zu beziehen, die vom Unbehagen bis zum gefühlten Ausnahmezustand reichen können.

Element der Resilienz: Während das Experimentieren vor allem durch den Mut motiviert wird, steht die Technik des Öffnens mit der Resilienz gegenüber den affektiven Krisen in Zusammenhang. Begriffen als eine affektiv-leibliche Widerstandsfähigkeit gegenüber affektiven Krisen, erlaubt erst *Resilienz* einem Subjekt, sich gegenüber den krisenhaften Gefühlserfahrungen zu öffnen, sie nicht in Gleichgültigkeit oder Feindschaft zu negieren und sie so in Rückbezug auf die anderen beiden Techniken weiter kritisch zu bearbeiten. Weiterführend zu untersuchen wäre Resilienz auf ihr Entstehen im Zusammenhang mit der Technik, setzt diese einerseits Resilienz voraus, führt aber womöglich zugleich zur Ausbildung dieser. Es ist davon auszugehen, dass Resilienz für alle drei Techniken und damit für das Einnehmen einer kritischen Haltung insgesamt relevant ist. Aufgrund der vorausgesetzten passiven Rolle des Subjektes kommt ihr aber insbesondere bei der Technik des Öffnens eine weitreichende Bedeutung zu.

5.4 Zu den kritischen Techniken politischer Gefühle

Untersuchen, Experimentieren und Öffnen – diese drei kritischen Techniken politischer Gefühle finden sich vereinzelt und in variierenden Schwerpunktsetzungen im untersuchten Theoriefeld der Kritiken politischer Gefühle. Sie kommen teils unabhängig voneinander zur Anwendung, wobei jede der drei Techniken spezifische Vor- und Nachteile mit sich bringt. Das Untersuchen droht per se in einen abstrakten

97 Vgl. Mühlhoff 2018b, S. 355ff.

Umgang zu entgleiten, der von Gefühlserfahrungen abgeschnitten ist. Das andere Extrem beanspruchend, tendiert das Experimentieren zu Gefühlserfahrungen, die eine weiterführende Einordnung notwendig werden lassen. Durch das Öffnen erwartet und bearbeitet ein Subjekt die affektiven Krisen, die es zunächst passiv erfahren hat.

Mit meinen theoretischen Überlegungen, die ich in diesem Ausblick in gerafften Zügen dargelegt habe, schlage ich schließlich vor, die drei Techniken miteinander verschränkt zu begreifen.[98] Konkret erlaubt die Technik des Untersuchens, die Gefühlserfahrungen des Experimentierens und des Öffnens zu hinterfragen und vor dem Hintergrund der persönlichen Biografie und der sozialen Entstehung eigener affektiver Dispositionen einzuordnen. Das Experimentieren ermöglicht einem Subjekt hingegen, die Einsichten des Untersuchens und Erfahrungen des Öffnens durch praktische Erprobungen fortzuführen. Schließlich zeigt die Technik des Öffnens, dass sich die Kritik politischer Gefühle in affektiven, politischen und sozialen Immanenzverhältnissen ereignet und als solche kultiviert werden kann. Durch die in ihr angenommenen affektiven Krisenerfahrungen bietet sie Kritiken politischer Gefühle überhaupt erst einen Ausgangspunkt. Alle drei Techniken erlauben es einem Subjekt, gegenüber der phänomenalen Vielfalt von Gefühlen offen zu bleiben und diesen gegenüber zugleich neue Erkenntnisse zu ermöglichen.[99] Die Techniken akzentuieren zudem verschiedene Formen von Zeitlichkeit, die ich aus meiner Analyse ableiten konnte: Der Ausgangspunkt bei allen drei Techniken stellt ein gegenwärtiges, meist aktuelles Moment dar. Von hieraus verfährt das Untersuchen vergangenheitsbezogen, während sich das Experimentieren primär auf die gegenwärtige Erfahrung bezieht und das Öffnen zukunftsorientiert operiert.[100] Zusammengenommen generieren die drei Techniken eine Haltung, die Gefühle an die Welt, in denen sie sich formieren, zurückbindet, um sie so einer möglichen Veränderbarkeit zugänglich zu machen. Das Zusammenspiel dieser drei kritischen Techniken politi-

98 Eine solche kritisch ergänzende Verschränkung ist von Sedgwicks Verknüpfung unterschiedlicher Affekttheorien inspiriert (vgl. hierzu Kapitel 3.6.2).

99 Es wäre freilich nicht zu kurz gegriffen, die hiesige Studie daher nicht nur als einen politik- und bildungstheoretischen Beitrag zu lesen, sondern ihn auch als einen Beitrag zu einer Erkenntnistheorie der Gefühle aufzufassen. Besonders die vorgeschlagene Skizze einer kritischen Haltung gefühlspolitischer Selbst-Bildung in diesem letzten Kapitel 5. versteht sich entsprechend als grundlegend transdisziplinär.

100 Ich unterscheide hierbei die Zeitlichkeiten der Techniken von denen der in diesen wirksamen Affekttheorien und beschränke mich zur Nachvollziehbarkeit zunächst auf erstere. Es ist jedoch anzunehmen, dass sich beispielsweise das Experimentieren anders entfaltet, wenn es von paranoiden statt depressiven Subjekten erprobt wird. Diese affektive Trägheit gilt es in weiterführender Theoriearbeit zu diskutieren.

scher Gefühle, so meine These, resultiert in ihrer wiederholten Anwendung in einer Haltung, nicht dermaßen von politischen Gefühlen regiert zu werden.[101]

Fassen wir diese kritische Haltung zur Nachvollziehbarkeit entlang der bekannten Dimensionen zu *Kritik* und *Gefühl* zusammen:[102] In meinem Vorschlag einer Kritik politischer Gefühle nutzt ein kritisierendes *Subjekt* die drei Techniken, die jeweils eigenständigen und aufeinander verweisenden affektiven *Modi* folgen, zur Kritik an den eigenen politischen Gefühlen (*Objekt*), die im *Kontext* affektiver, politischer und sozialer Immanenzverhältnisse reproduziert werden. Das leitende *Kriterium* einer solchen Kritik besteht in der Erkenntnis des Entstehens und der Gestaltbarkeit der eigenen Existenzweisen und der darin verorteten Gefühle. Es handelt sich zudem um eine Theorieskizze, die den *ontologischen Status* von Gefühlen nicht klärt, sondern darauf ausgerichtet ist, was Gefühle politisch tun. In diesem Zusammenhang ist diese Selbst-Kritik daran interessiert, wie Gefühle die Arten und Weisen des Denkens, Fühlens, Handelns und Verhaltens formen (*epistemischer Status*) und wie auf Basis dessen mittels der Techniken mit ihnen umgegangen werden kann (*ethischer Status*).

An dieser Stelle mag man zwei Fragen an meinen Vorschlag richten, die sich auch bereits an Foucault richteten. Zum einen: Inwiefern handelt es sich bei einer solchen Haltung um ein individuelles Projekt? Schließt es denn nicht kollektive Erfahrungen aus, wenn ein Subjekt diese Techniken für und an sich zur Anwendung bringt? Zum anderen und grundlegender noch: Was ist die Basis einer solchen Haltung, von welchem axiomatischen Punkt geht diese Kritik politischer Gefühle aus?[103]

Auf die erste Frage möchte ich zweierlei antworten. Zunächst basiert die vorgeschlagene Haltung auf der Annahme, dass Subjektivität im Allgemeinen und Gefühle im Besonderen Effekte affektiver, politischer und sozialer Immanenzverhältnisse sind. Der Leib des Subjektes ist nicht nur Speicher der individuellen Biografie,

---

101 Vgl. Foucault 1992, S. 12. Für Foucault stellt eine solche kritische Haltung, wie er schreibt, eine Tugend im Allgemeinen dar. In meinen Ausführungen gehe ich nicht weiter auf die Tugendhaftigkeit der vorgeschlagenen kritischen Haltung ein. Es wäre aber ein anzustrebendes Projekt, diese Skizze in Verbindung mit der englischsprachigen Debatte über *virtue epistemology* zu bringen. In dieser wird Epistemologie als eine normative Disziplin aufgefasst, welche von spezifischen Erkenntnistugenden abhängt. Dadurch wird der Erkenntnisprozess an die Eigenschaften einzelner Menschen oder Gruppen rückgebunden. Wie auch in der vorliegenden Arbeit argumentiert, ist die Frage damit nicht ›welche Methoden ermöglichen die Erkenntnis?‹, sondern ›welche Eigenschaften fördern wie und welche Erkenntnisse?‹ Die Anschlussfähigkeit meiner Ausführungen wäre dabei insbesondere zu einem Debattenstrang zu prüfen, der sich *epistemic emotions* widmet (vgl. Turri, Alfano, Greco 2021).

102 Vgl. hierzu Kapitel 1. und 2. sowie die Übersicht der anderen Ansätze in Kapitel 3.8.

103 Vgl. Butler 2013, S. 233.

sondern der Verhältnisse, die es als Subjekt erst hervorbringen.[104] In Immanenzverhältnissen an den eigenen Gefühlen zu arbeiten, bedeutet zugleich qua partieller Veränderungen auch, einen Beitrag zur Veränderung dieser Verhältnisse zu leisten. Ob dies nun ausreicht, Gesellschaft im Gesamten zu transformieren, vermag ich nicht einzuschätzen. Ohne die Bildung des eigenen Selbst ist es jedoch kaum möglich, Politiken der Gefühle zu formieren oder ihnen zu widerstehen.[105]

Zudem stellt diese Haltung einen Vorschlag dar, kollektive Erfahrungen gegenüber gesellschaftlichen Individualisierungstendenzen überhaupt erst für jene zu ermöglichen, für die sie kaum zugänglich sind und die sich daher jenseits der epistemischen Grenzen eines Subjektes befinden. Die Fragen, die sich also stellen, sind damit etwa diese: Wie kann eine neue, solidarische Beziehungsweise bei denjenigen Anklang finden, deren Existenzweisen von Individualismus und Konkurrenz geprägt sind?[106] Wie eine Beziehungsweise mit jenen formieren, die auf Demonstrationen und angesichts kollektiver Solidarität Unbehagen anstatt eines »erhebenden Gefühls« empfinden?[107] Mein Vorschlag lässt sich in Anlehnung an Bini Adamczak als eine Transformation affektiver Beziehungsweisen[108] lesen, in die ein Subjekt eingebunden ist.[109] Die sechs untersuchten Kritiken politischer Gefühle im Allgemeinen sowie die von mir vorgeschlagene Haltung bieten genau hierfür ein theoretisches Versatzstück, dass betreffenden Subjekten die Grenzen ihrer individualistischen Existenzweisen zeigen mag, um kollektive Gefühlserfahrungen als Möglichkeitsraum zu erschließen. Meine Skizze will nicht einen Individualismus verstetigen, sondern – von diesem ausgehend – kollektive Erfahrungen für jene eröffnen, denen eben solche Erfahrungen fremd sind. Sie ermöglicht ein anderes, ein womöglich solidarisches Fühlen qua Untersuchen, Experimentieren und Öffnen.[110]

---

104 Vgl. Lorey, Ludwig, Sonderegger 2016, S. 12f. sowie Kapitel 3.1.

105 Vgl. Foucault 2005, S. 703–705.

106 Vgl. Penz, Sauer 2016, S. 156–159; Bröckling 2013a, S. 278–282.

107 Adamczak 2018, S. 260.

108 So fasst Adamczak ihren Begriff der *Beziehungsweise* an einer Stelle wie folgt zusammen: »Beziehungsweise. Es geht darum, sich auf die Beziehung selbst zu beziehen, sie nicht als Effekt, als Funktion des Bezogenen misszuverstehen. Zwar gibt es keine Relation ohne Relata, aber es gibt auch keine Relata, die außerhalb von Relationen existieren könnten […]. So verstanden, setzt sich die Welt nicht aus Einheiten zusammen, sondern aus Beziehungen, nicht aus Atomen also, sondern aus Phänomenen« (Adamczak 2018, S. 242). Ich möchte einwenden, dass sich eine solche Beziehungsweise zwar theoretisch setzen lässt und sich daraus neue solidarische Perspektiven erschließen lassen. Allerdings bedingt ebendiese Perspektive bereits den Gang an die epistemologischen Grenzen durch jene, die Beziehungsweisen für sich noch nicht erschlossen haben. Genau hier will eine kritische Haltung politischer Gefühle einhaken.

109 Vgl. Adamczak 2018, S. 242–245.

110 Vgl. Adamczak 2018, S. 285.

Die zweite Frage betrifft den axiomatischen Ausgangspunkt dieser Kritik politischer Gefühle, also der kritischen Haltung – eine Frage, die nur schwer vollumfänglich im Rahmen einer Skizze wie dieser zu klären ist. Interessanterweise hüllt sich auch Michel Foucault, der meinen Überlegungen in diesem Ausblick Pate steht, in Schweigen zur Grundlage einer Haltung der Aufklärung. Er schneidet sie mit einer hypothetischen Formulierung lediglich an:

> »Ich werde folglich das der kritischen Ontologie unserer selbst eigene philosophische *ethos* als eine historisch-praktische Erprobung der Grenzen, die wir überschreiten können, und damit als Arbeit von uns selbst an uns selbst, insofern wir freie Wesen sind, charakterisieren.«[111]

Auch ich kann mit meinen Ausführungen nicht sicher von einer grundlegenden Freiheit des Subjektes ausgehen, wenn dieses und dessen Gefühle konstitutiv in die Immanenzverhältnisse eingebunden sind und darin politisch formiert werden. Aber ebenso wenig kann ich sie grundlegend ausschließen, würde es den Kritiken politischer Gefühle und dem von mir vorgebrachten Vorschlag die Sinnhaftigkeit entziehen. Ein zentraler Punkt, an dem sich eine solche Freiheit womöglich entfaltet, scheint mir an den Widersprüchen innerhalb sowie zwischen den Immanenzverhältnissen zu liegen. Wie Sedgwick dargelegt hat, sind diese Widersprüche in je spezifischer Weise affekttheoretisch konnotiert. Kritiken der Gefühle im Allgemeinen können dabei Genres bieten, Umgangsweisen, solche Widersprüche zu inkorporieren oder gar zugunsten der präferierten Existenzweise zu kultivieren, um sich aus den Immanenzverhältnissen zumindest ein Stück zu befreien.[112]

Schließlich scheint mir die Frage nach einem zugrundeliegenden Axiom der von mir vorgeschlagenen Skizze ein nachrangiges theoretisches Unterfangen, denn es geht mir gerade um die praktische Bedeutung meines Vorschlags: Anstatt einer theoretischen Letztbegründung will ich die gefühlspolitische Haltung in der Lebenspraxis der Subjekte verortet wissen, an der sie sich entfaltet. Auf diese Weise kommen wir zu einer Vielzahl möglicher Ausgangspunkte einer Kritik politischer Gefühle – das Miterleben eines Unrechtes, das Streben nach Freiheit, ein Bauchgefühl oder die bloße Erfahrung als solche.[113]

5.5 Eine kritische Haltung gefühlspolitischer Selbst-Bildung

Wie ich darlegen konnte, ist die Haltung eine, die sich zum einen kritisch auf Gefühle richtet und diese so zu ihrem Objekt macht. Gefühle werden auf diese Weise

111 Foucault 2005, S. 697 Herv. i. O.
112 Vgl. Sedgwick 2003a, S. 134.
113 Vgl. Sayer 2011, S. 23–58; Massumi 2010, S. 339; Walzer 2000, S. 714f.

ihres Anscheins der Richtigkeit, Natürlichkeit oder Normalität beraubt und einem Subjekt so als veränderbar zugänglich. Dieser kritische Umgang entfaltet sein Potenzial insbesondere dort, wo politische Gefühle – im Sinne von *Politik*, *le politique* – solche epistemischen Effekte hervorrufen, wie sie auch Berlant und Illouz in unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen untersuchten.[114] Diese kritische Haltung impliziert zum anderen selbst wiederum Gefühlserfahrungen auf unterschiedlichen Ebenen,[115] die sich in den Techniken entfalten – wie Unbehagen oder Mut. Diesem doppelten Genitiv einer kritischen Haltung *an* und *durch* Gefühle liegt die Auffassung zugrunde, dass solche politischen Gefühle in affektiven, politischen und sozialen Immanenzverhältnissen entstehen.[116]

Eine solche kritische Haltung ist somit eine gefühlspolitische Intervention in die vorherrschenden Immanenzverhältnisse und – darin manifestiert – die Verfassung des eigenen Selbst; denn die kritischen Techniken politischer Gefühle setzen genau an der Verbindung zwischen Immanenzverhältnissen und affektiver Verfasstheit eines Subjektes an, setzen es aufs Spiel.[117] Es *untersucht* seine Gefühlserfahrungen und verfolgt deren affektive, politische und soziale Genese; es *experimentiert* an politischen Gefühlen und den sie auslösenden Existenzweisen und es *öffnet* sich gegenüber den affektiven Krisen, die politische Gefühle in Widerspruch geraten lassen. Die wiederholte Anwendung dieser drei Techniken trägt zur Herausbildung einer kritischen Haltung bei, die einem Subjekt nicht nur einen kritischen Umgang mit den eigenen Gefühlen ermöglicht, sondern auch sich selbst in einer Art und Weise zu gestalten, die es für erstrebenswert hält. In dieser Hinsicht bietet meine Skizze eine Antwort auf die Frage, wie sich ein Subjekt am eigenen Schopf aus dem ›Sumpf‹ seiner politischen Gefühle ziehen kann: indem sich ein Subjekt durch Anwendung der Techniken und das daraus resultierende Einnehmen der kritischen Haltung *gefühlspolitisch selbst bildet*.[118]

Eine solche *gefühlspolitische Selbst-Bildung* will jedoch keinesfalls das Leitbild eines moralisch richtigen oder gar mündigen Umgangs mit Gefühlen vorzeichnen. Nicht nur sind solche Leitbilder selbst unlängst zum Gegenstand politischen Streits und einer darauf folgenden Bedeutungsentleerung geworden;[119] die anhaltende

---

114 Eine auf Politiken wahrer Gefühle gerichtete Untersuchung bietet Berlant 2005. Für eine Untersuchung und Kritik der ökonomischen Produktion wahrer Gefühle vgl. Illouz 2018b sowie Kapitel 3.3.

115 Vgl. de Sousa 2016, S. 74f. sowie Kapitel 1.1.

116 Vgl. Bargetz 2014, S. 129–133 sowie Kapitel 3.1.

117 Vgl. Butler 2013, S. 234, 244.

118 Vgl. Foucault 2015, S. 18–21; Butler 2013, S. 246; Bünger 2013, S. 214–220. Unter *Selbst-Bildung* verstehe ich in dieser Hinsicht alle von einem Subjekt intendierten Praktiken, durch die es versucht, das eigene Selbst zu verändern (vgl. Alkemeyer, Budde, Freist 2013, S. 21).

119 Bauer 2013, S. 27f.; vgl. Eis 2013, S. 72–74.

Transformation des Selbst macht es zudem schwer, eine statische Figur wie das eines politisch mündigen Subjektes aufrechtzuerhalten.

Meine Auffassung gefühlspolitischer Selbst-Bildung versteht sich dagegen als eine gefühlstheoretische Erweiterung einer politischen Bildung, die sich der Lebenspraxis der Menschen zuwendet und darin allein der Zielsetzung folgt, ein Subjekt dabei zu unterstützen, gefühlspolitische Möglichkeitsräume zu erschließen.[120] Eine gefühlspolitische Selbst-Bildung vollzieht sich somit an der Subjektivität und der sie umgebenden Immanenzverhältnisse in *unabgeschlossener* Anwendung, wobei die inhaltliche Ausgestaltung der kritischen Techniken vom jeweiligen Subjekt abhängen. Roland Reichenbach bringt dies auf den Punkt: »Bildungsprozesse sind Transformationsprozesse mit *unbekanntem Verlauf*, keine Vervollkommnungsprozesse.«[121] Zudem erlauben die Verschränkung der Techniken sowie ihr Bezug zur subjektiven Lebenswelt, dass die Techniken und die darin zum Tragen kommenden Gefühle selbst für einen kritischen Umgang erschlossen werden. Auf diese Weise lässt sich das Problem des aporetischen Charakters von Kritik zwar nicht theoretisch auflösen, jedoch zumindest pragmatisch eindämmen.

Als ein Konzept der Selbst-Bildung handelt es sich hier zunächst nachrangig um ein vermittelndes Konzept, da die Selbstbezüglichkeit des Bildungsprozesses hier grundlegend ist. Man mag also zunächst annehmen, dass eine Rollendifferenz zwischen Lehrenden und Lernenden, wie es vorwiegend Diskurse um institutionelle Bildung in Schulen und Universitäten betrifft, keine Rolle spielt. Allerdings gilt es zu fragen, wie ein Subjekt von solchen Techniken erfährt, wie es sie auf sich bezieht, für sich anwenden lernt und übt. Zu berücksichtigen ist ein solch initiales Lernen auch hinsichtlich eines möglichen Umkippens, durch welches mit politischen Gefühlen eher un- oder antikritisch umgegangen wird, beispielsweise indem bestimmte Gefühlsnormen gezielt stabilisiert werden oder das Primat des Subjektes unter das der ›richtigen‹ Technik gestellt wird.

Vor diesem Hintergrund will ich einige wenige Ansatzpunkte nennen, von denen aus die kritischen Techniken in einem Folgeprojekt didaktisch-methodisch aufbereitet werden können: So ließe sich die Technik des Untersuchens an sozialbiografische Lehr-Lern-Methoden knüpfen, wobei unter dem Fokus auf die individuellen Gefühle stets die Verknüpfung zwischen diesen und den affektiven, politischen und sozialen Immanenzverhältnissen herzustellen wäre. Beispielsweise ließe sich eine

120 Mein Argument ist somit ein grundlagentheoretisches, von dem aus weitere Arbeiten zu einer didaktisch-methodischen Aufbereitung von Kritiken politischer Gefühle folgen. Damit knüpfe ich an einige der Arbeiten an, die sich der fachdidaktischen Rolle von Gefühlen (vgl. Petri 2018, S. 123ff.) und ihrer Bedeutung für schulische Bildungspraxis bereits widmeten (vgl. Breit 2016).

121 Reichenbach 1999, S. 417ff., hier S. 418 Herv. i. O.

politische Gefühlsbiografie in einer Lebenslinie festhalten, wobei die konkrete Ausgestaltung den Lernenden frei stünde: Da Begriffskompositionen wie ›Politik der Gefühle‹ nicht alltagssprachlich sind, liegt es nahe, von einem Anfertigen einer persönlichen Biografie mit zentralen Lebensereignissen auszugehen, um diese in Folgeschritten einerseits um die individuellen Gefühlserfahrungen und andererseits die Immanenzverhältnisse als ›Untersuchungsraster‹ zu erweitern. Es handelt sich also nicht auf Anhieb um ein theoretisch ausgeklügeltes Untersuchen, sondern um eine erste, fragende Annäherung an die eigenen Gefühle. Da es zudem voraussetzungsreich ist, die eigenen Gefühle zu erkennen und für sich zu benennen, liegt ein schrittweises Vorgehen nahe.

Die Technik des Experimentierens findet Anknüpfungspunkte bei anderen, experimentellen Lerngelegenheiten[122] wie kreativen Protestformen[123], Praktiken des *Verlernens*[124] oder Krisenexperimenten.[125] Solch ein Experimentieren ist gekennzeichnet von Erfahrungen mit Gefühlen wie Unbehagen oder Angst, welche die jeweiligen Immanenzverhältnisse aufrechterhalten. Es empfiehlt sich daher zum einen auf Grundlage der Ergebnisse des Untersuchens bestimmte Gefühlserfahrungen auszuwählen, die einen Anlass für das Experimentieren bieten; zum anderen können Gruppenkonstellationen dabei helfen, den schützenden Gefühlen der Immanenzverhältnisse zu begegnen und Mut zu fassen. So berichteten auch die Studierenden meines Seminars zu Krisenexperimenten, dass ihnen die Durchführung ihres »Unruhestiftens«[126], wie Garfinkel es nennt, durch das geteilte Gruppenerlebnis leichter fiel. Diese Gruppen können zudem einen Möglichkeitsraum schaffen, die gemachten Gefühlserfahrungen untersuchend einzuordnen.

Die Technik des Öffnens ist hingegen nur schwer in ein Lehr-Lern-Setting zu integrieren, sind die Effekte affektiver Krisen auf das Subjekt wie auch ihr Zugang zu diesen kaum absehbar. Eine Möglichkeit bestünde aber im gemeinsamen Austausch mit anderen Lernenden, um die Technik überhaupt erst zu erschließen. Dabei könnten die Erfahrungen aus vorherigem Experimentieren dazu genutzt werden, vom aktiven Evozieren einer Kritik zum passiven Erfahren affektiver Krisen überzugehen. Zu diskutieren wäre hierbei, welche affektiven Krisen sie bislang erlebt haben, inwiefern es sich um kleine alltagsbezogene oder große, lebensverändernde Krisen handelt und wie sich diese wiederum in die jeweilige gefühlspolitische Biografie einfügen. Für ein erstes Einüben der Technik des Öffnens ist dagegen zu thematisieren, welche Umgangsweisen es *in* und *mit* solchen affektiven Krisen gibt, ohne

---

122 Einen anregenden Einblick in verschiedene experimentelle Lehr-Lern-Formen bietet unter anderem der Sammelband von Bee, Egert 2020.

123 Vgl. bspw. Rigamonti 2020, S. 113ff.

124 Vgl. bspw. Sternfeld 2014, S. 13–21; hooks 1994, S. 38.

125 Vgl. Garfinkel 1973.

126 Garfinkel 1973, S. 280.

dabei in einen Diskurs der Krisenprävention abzurutschen. Von hier aus ließen sich verschiedene Genres zu den affektiven Krisen diskutieren, um durch die Pluralität unterschiedlicher Zugänge überhaupt die Möglichkeit eines treuen Zugangs zu erschließen.

Diese didaktisch-methodischen Überlegungen können nur ein erster Impuls zur Entwicklung eines Lehr-Lern-Settings sein, durch das Subjekte eine kritische Haltung gefühlspolitischer Selbst-Bildung entwickeln. Eine politische Bildung darf sich dabei nicht darin erschöpfen, Gefühle auf ein Oberflächenphänomen politischer Verhältnisse oder eine lerntheoretische Dimension zu reduzieren.[127] Ebenso verkürzt wäre es, Gefühle zum ideellen Zentrum zu erklären, von dem politische Bildung auszugehen habe. Wie ich in dieser Arbeit darlegt habe, sind Gefühle als politische Facette sozialen Zusammenlebens ernst zu nehmen. Das gilt nicht nur für eine theoretische Vorarbeit wie die vorliegende, sondern auch für eine umfassende didaktisch-methodische Aufbereitung der hiesigen Skizze.

Mit meiner vorliegenden Studie habe ich gezeigt, welche Möglichkeiten sich uns für einen kritischen Umgang mit politischen Gefühlen bieten, wenn wir auf das Theoriefeld der Kritik politischer Gefühle blicken. Meine abschließende Skizze hat vor diesem Hintergrund deutlich gemacht, wie sich solche Kritiken in eine kritische Haltung gefühlspolitischer Selbst-Bildung integrieren lassen. Diese erlaubt es einem Subjekt, seine Gefühlserfahrungen in ihrer reproduktiven Bedeutung für affektive, politische und soziale Immanenzverhältnisse zu erfahren, zu befragen und so die eigenen gefühlten Existenzweisen zu gestalten. Damit drängt es sich geradezu auf zu fragen: Sind wir offen für Veränderung[128] und wagen wir den schweren und erschreckenden Schritt heraus aus unserer »Richtung des Lebens«?[129]

127 Vgl. Besand 2014, S. 380f.
128 Vgl. Berlant 2011, S. 122.
129 Musil 1980, S. 162.

Literatur

Abramovic, Marina 1974. *Rhythm 0*.

Adamczak, Bini 2018. *Beziehungsweise Revolution. 1917, 1869 und kommende.* Berlin: Suhrkamp.

Adorno, Theodor W. 1970. »Erziehung nach Auschwitz«, in *Stichworte. Kritische Modelle 2*, hg. v. Adorno, Theodor W. 3. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 85–101.

Adorno, Theodor W. 1972. »Theorie der Halbbildung«, in *Gesammelte Schriften. Soziologische Schriften I*, hg. v. Adorno, Theodor W. 1. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 93–121.

Adorno, Theodor W. 1979. »Zur Logik der Sozialwissenschaften«, in *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, hg. v. Adorno, Theodor W. et al. 9. Aufl. Neuwied: Luchterhand, S. 125–144.

Adorno, Theodor W. 2003. »Kritik«, in *Gesammelte Schriften. Kulturkritik und Gesellschaft II*, hg. v. Adorno, Theodor W. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 785–793.

Agamben, Giorgio et al. (Hg.) 2012. *Demokratie? Eine Debatte.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Ahmed, Sara 2008a. »Open Forum Imaginary Prohibitions«, in *European Journal of Women's Studies* 15, 1, S. 23–39.

Ahmed, Sara 2008b. »THE POLITICS OF GOOD FEELING«, in *Australian Critical Race and Whiteness Studies Association* 4, S. 1–18.

Ahmed, Sara 2014a. »Not in the Mood«, in *New Formations*, 82, S. 13–28.

Ahmed, Sara 2014b. *The Cultural Politics of Emotion.* Edinburgh: Edinburgh University Press.

Alkemeyer, Thomas; Budde, Gunilla; Freist, Dagmar 2013. »Einleitung«, in *Selbst-Bildungen. Soziale und kulturelle Praktiken der Subjektivierung*, hg. v. Alkemeyer, Thomas; Budde, Gunilla; Freist, Dagmar. Bielefeld: transcript, S. 9–32.

Anderson, Ben 2009. »Affective atmospheres«, in *Emotion, Space and Society*, 2, S. 77–81.

Anker, Elizabeth S.; Felski, Rita (Hg.) 2017a. *Critique and Postcritique.* Durham, London: Duke University Press.

Anker, Elizabeth S.; Felski, Rita 2017b. »Introduction«, in *Critique and Postcritique*, hg. v. Anker, Elizabeth S.; Felski, Rita. Durham, London: Duke University Press, S. 1–28.

Arias-Maldonado, Manuel 2017. »DIE AFFEKTIVE WENDE. Postsouveräne Subjektivität und das rationale Subjekt des Liberalismus«, in *Lettre International*, 119, S. 31–36.

Asad, Talal 2009. »Free Speech, Blasphemy, and Secular Criticism«, in *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*, hg. v. Asad, Talal et al. Berkeley: University of California Press, S. 20–63.

Augustinus, Aurelius 1977. *Vom Gottesstaat. (De civitate dei)*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

Badiou, Alain; Tarby, Fabien 2012. *Die Philosophie und das Ereignis. Mit einer kurzen Einführung in die Philosophie Alain Badious*. Wien: Turia + Kant.

Badiou, Alain; Truong, Nicolas 2015. *Lob der Liebe*, hg. v. Engelmann, Peter. Wien: Passagen Verlag.

Badiou, Alain; Wäckerle, Thomas 2010. *Zweites Manifest für die Philosophie*. Wien: Turia + Kant.

Baier, Angelika et al. (Hg.) 2014. *Affekte und Geschlecht. Eine einführende Anthologie*. Wien: Zaglossus.

Barad, Karen; Dolphijn, Rick; van der Tuin, Iris 2012. »›Matter feels, converses, suffers, desires, yearns and remembers‹. Interview with Karen Barad«, in *New Materialism. Interviews & Cartographies*, hg. v. Dolphijn, Rick; van der Tuin, Iris. Ann Arbor, Michigan: Open Humanities Press, S. 48–70.

Barbalet, Jack M. 2004. *EMOTION, SOCIAL THEORY AND SOCIAL STRUCTURE. A Macrosociological Approach*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bargetz, Brigitte 2012. »›WUTBÜRGERINNEN?‹ Zum Verhältnis von Politik, Emotionen und Geschlecht«, in *E-Motions. Transformationsprozesse in der Gegenwartskultur*, hg. v. Mixa, Elisabeth; Vogl, Patrick. Wien, Berlin: Turia + Kant, S. 176–188.

Bargetz, Brigitte 2014. »Jenseits emotionaler Eindeutigkeit. Überlegungen zu einer politischen Grammatik der Gefühle«, in *Affekte und Geschlecht. Eine einführende Anthologie*, hg. v. Baier, Angelika et al. Wien: Zaglossus, S. 117–136.

Bargetz, Brigitte 2015a. *Ambivalenzen des Alltags. Neuorientierungen für eine Theorie des Politischen*. Hawthorne: transcript.

Bargetz, Brigitte 2015b. »The Distribution of Emotions: Affective Politics of Emancipation«, in *Hypatia* 30, 3, S. 580–596.

Bargetz, Brigitte 2018. »Der sentimentale Vertrag. Eine Politische Theorie der Affekte und das unvollendete liberale Projekt«, in *Leviathan* 46, 1, S. 37–58.

Bargetz, Brigitte 2019a. »Longing for agency: New materialisms' wrestling with despair«, in *European Journal of Women's Studies* 26, 2, S. 181–194.

Bargetz, Brigitte 2019b. »Welche Politik der Gefühle? Affektive Fakten und feministische Kritik?«, in *Frauen.Wissen.Wien,* 8, S. 37–50.

Bargetz, Brigitte 2020. *Eine politische Grammatik der Gefühle. Affekttheorie als politische Theorie.* Wien.

Bargetz, Brigitte; Sanos, Sandrine 2020. »Feminist matters, critique and the future of the political«, in *Feminist Theory* 21, 4, S. 501–516.

Bargetz, Brigitte; Sauer, Birgit 2010. »Politik, Emotionen und die Transformation des Politischen. Eine feministisch-machtkritische Perspektive«, in *Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft* 39, 2, S. 141–155.

Bargetz, Brigitte; Sauer, Birgit 2015. »Der affective turn. Das Gefühlsdispositiv und die Trennung von öffentlich und privat«, in *Femina Politica – Zeitschrift für feministische Politikwissenschaft,* 1, S. 93–102.

Barthes, Roland 2016. *Am Nullpunkt der Literatur. Literatur oder Geschichte. Kritik und Wahrheit.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Baschek, Nicklas 2014. «Engagement ist Mangel an Talent.«. Zur Entkernung der Kritik in der Kritischen Systemtheorie und dem Postfundamentalismus«, in *Leviathan* 42, 4, S. 494–507.

Bauer, Christoph 2013. »Das mündige Subjekt?«, in *Was heißt heute kritische politische Bildung?,* hg. v. Widmaier, Benedikt; Overwien, Bernd. Schwalbach/Ts.: Wochenschau Verlag, S. 26–34.

Bedorf, Thomas 2010. »Das Politische und die Politik. Konturen einer Differenz«, in *Das Politische und die Politik,* hg. v. Bedorf, Thomas. Berlin: Suhrkamp, S. 13–37.

Bee, Julia; Egert, Gerko (Hg.) 2020. *Experimente lernen, Techniken tauschen. Ein spekulatives Handbuch.* Weimar, Berlin: Nocturne.

Berlant, Lauren G. 1999. »The Subject of True Feeling: Pain, Privacy, and Politics«, in *Cultural Pluralism, Identity Politics, and the Law,* hg. v. Sarat, Austin; Kearns, Thomas R. Michigan: The University of Michigan Press, S. 49–84.

Berlant, Lauren G. 2005. »The Epistemology of State Emotions«, in *Dissent in Dangerous Times,* hg. v. Sarat, Austin. Michigan: The University of Michigan Press, S. 46–78.

Berlant, Lauren G. 2011. *Cruel Optimism.* Durham, NC: Duke University Press.

Berlant, Lauren G.; Edelman, Lee 2019. »What Survives«, in *Reading Sedgwick,* hg. v. Berlant, Lauren G. Durham, London: Duke University Press, S. 37–62.

Besand, Anja 2014. »Gefühle über Gefühle. Zum Verhältnis von Emotionalität und Rationalität in der politischen Bildung«, in *Zeitschrift für Politikwissenschaft* 24, 3, S. 373–383.

Bogner, Alexander 2021. *Die Epistemisierung des Politischen. Wie die Macht des Wissens die Demokratie gefährdet.* Ditzingen: Reclam.

Boltanski, Luc 2010. *Soziologie und Sozialkritik.* Berlin: Suhrkamp.

Boltanski, Luc; Chiapello, Ève 2006. *Der neue Geist des Kapitalismus.* Konstanz: UVK Verlag.

Boltanski, Luc; Honneth, Axel 2013. »Soziologie der Kritik oder Kritische Theorie? Ein Gespräch mit Robin Celikates«, in *Was ist Kritik?*, hg. v. Jaeggi, Rahel; Wesche, Tilo. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 81–116.

Bourdieu, Pierre 1998. »Postscriptum«, in *Das Elend der Welt. Zeugnisse und Diagnosen alltäglichen Leidens an der Gesellschaft*, hg. v. Bourdieu, Pierre; et al. 2. Aufl. Konstanz: UVK Verlag, S. 823–826.

Bourdieu, Pierre 2002. *Ein soziologischer Selbstversuch.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Bourdieu, Pierre; et al. (Hg.) 1998. *Das Elend der Welt. Zeugnisse und Diagnosen alltäglichen Leidens an der Gesellschaft.* 2. Aufl. Konstanz: UVK Verlag.

Brachtendorf, Johannes 2008. »Augustinus: Die Ambivalenz der Affekte zwischen Natürlichkeit und Tyrannei«, in *Klassische Emotionstheorien. Von Platon bis Wittgenstein*, hg. v. Landweer, Hilge; Renz, Ursula. Berlin, New York: De Gruyter, S. 141–162.

Braidotti, Rosi 2018. *Politik der Affirmation.* Berlin: Merve Verlag.

Braidotti, Rosi 2019. »A Theoretical Framework for the Critical Posthumanities«, in *Theory, Culture & Society* 36, 6, S. 31–61.

Brandt, Horst D.; Smith, Adam (Hg.) 2010. *Theorie der ethischen Gefühle.* Hamburg: Meiner.

Breit, Gotthard 2016. *Mit Leidenschaft und Augenmaß zugleich. Zum Spannungsverhältnis von Rationalität und Emotionalität im Politikunterricht.* Schwalbach/Ts.: Wochenschau Verlag.

Bröckling, Ulrich 2013a. *Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform.* 5. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Bröckling, Ulrich 2013b. »Der Kopf der Leidenschaft. Soziologie und Kritik«, in *Leviathan* 41., 2, S. 309–323.

Bröckling, Ulrich 2017. »Die Umkehrung des Genitivs. Thesen zur Kritik«, in *Gute Hirten führen sanft. Über Menschenregierungskünste*, hg. v. Bröckling, Ulrich. Berlin: Suhrkamp, S. 383–391.

Bröckling, Ulrich; Peter, Tobias 2014. »Mobilisieren und Optimieren«, in *Zeitschrift für Erziehungswissenschaft* 17, 3, S. 129–147.

Buddensiek, Friedemann 2008. »Stoa und Epikur: Affekte als Defekte oder als Weltbezug?«, in *Klassische Emotionstheorien. Von Platon bis Wittgenstein*, hg. v. Landweer, Hilge; Renz, Ursula. Berlin, New York: De Gruyter, S. 69–94.

Bünger, Carsten 2011. »Politische Bildung nach dem ›Tod des Subjekts‹«, in *Kritische politische Bildung*, hg. v. Lösch, Bettina; Thimmel, Andreas. Bonn: Lizenzausgabe für die Bundeszentrale der politischen Bildung, S. 315–325.

Bünger, Carsten 2013. *Die offene Frage der Mündigkeit. Studien zur Politizität der Bildung.* Paderborn: Ferdinand Schöningh.

Butler, Judith 1991. *Das Unbehagen der Geschlechter.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Butler, Judith 2013. »Was ist Kritik? Ein Essay über Foucaults Tugend«, in *Was ist Kritik?*, hg. v. Jaeggi, Rahel; Wesche, Tilo. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 221–246.

Butler, Judith 2017. *Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen*. 4. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Celikates, Robin 2009. *Kritik als soziale Praxis: Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie.* Frankfurt a.M.: Campus Verlag.

Chmilewski, Katja; Hajek, Katharina 2018. »Mobilizing affects about intimate relationships«, in *Affective inequalities in intimate relationships*, hg. v. Juvonen, Tuula; Kolehmainen, Marjo. Abingdon, Oxon, New York: Routledge, S. 171–185.

Clough, Patricia T. 2010. »The Affective Turn: Political Economy, Biomedia, and Bodies«, in *THE AFFECT THEORY READER*, hg. v. Gregg, Melissa; Seigworth, Gregory J. Durham, London: Duke University Press, S. 206–228.

Clough, Patricia T.; Halley, Jean 2007. *The Affective Turn. Theorizing the Social.* Durham, London: Duke University Press.

Comtesse, Dagmar et al. 2019. »Einleitung«, in *Radikale Demokratietheorie. Ein Handbuch*, hg. v. Comtesse, Dagmar et al. Berlin: Suhrkamp, S. 11–26.

Conradi, Tobias; Muhle, Florian 2011. »Verbinden oder trennen? Über das schwierige Verhältnis der Akteur-Netzwerk-Theorie zur Kritik«, in *Strukturentstehung durch Verflechtung. Akteur-Netzwerk-Theorie(n) und Automatismen*, hg. v. Conradi, Tobias; Derwanz, Heike; Muhle, Florian. München: Wilhelm Fink Verlag, S. 313–333.

Cvetkovich, Ann 2012. *Depression. A public feeling.* Durham, NC: Duke Univ. Press.

Cvetkovich, Ann 2014. »Depression ist etwas Alltägliches: Öffentliche Gefühle und Saidiya Hartmans Lose Your Mother«, in *Affekte und Geschlecht. Eine einführende Anthologie*, hg. v. Baier, Angelika et al. Wien: Zaglossus, S. 57–85.

Dahrendorf, Ralf 1979. »Anmerkungen zur Diskussion«, in *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, hg. v. Adorno, Theodor W. et al. 9. Aufl. Neuwied: Luchterhand, S. 145–154.

Damasio, Antonio R. 2012. *Descartes' Irrtum. Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn*. 7. Aufl. München: List Verlag.

Dammer, Karl-Heinz; Wortmann, Elmar 2014. *Mündigkeit. Didaktische, bildungstheoretische und politische Überlegungen zu einem schwierigen Begriff.* Baltmannsweiler: Schneider-Verlag.

de Beauvoir, Simone 1983. *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau.* Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.

de Boer, Karin; Sonderegger, Ruth 2012. »Introduction«, in *Conceptions of Critique in Modern and Contemporary Philosophy*, hg. v. de Boer, Karin; Sonderegger, Ruth. Houndmills Basingstoke Hampshire UK, New York: Palgrave Macmillan, S. 1–9.

de Man, Paul 1978. »The Epistemology of Metaphor«, in *Critical Inquiry* 5, 1, S. 13–30.

de Sousa, Ronald 2011. *Emotional Truth.* Oxford: Univ. Press.

de Sousa, Ronald 2015. *Love. A very short introduction.* Oxford: Oxford Univ. Press.

de Sousa, Ronald 2016. *Die Rationalität des Gefühls.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Deleuze, Gilles 1988. *Spinoza. Praktische Philosophie.* Berlin: Merve Verlag.

Deleuze, Gilles 2015. *Kritik und Klinik.* 3. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Deleuze, Gilles; Guattari, Félix 1977. *Rhizom*. Berlin: Merve Verlag.

Demirović, Alex 2010. »Kritik und Wahrheit. Für einen neuen Modus der Kritik«, in *Kunst der Kritik. REPUBLICART 10*, hg. v. Mennel, Birgit; Nowotny, Stefan; Raunig, Gerald. Wien, Berlin: Turia + Kant, 85–103.

Descartes, René 2009. *Meditationen. Über die Grundlage der Philosophie*. Hamburg: Meiner Verlag.

Detjen, Joachim 2016. »›Mit der Demokratie verbinde ich in erster Linie den demokratischen Verfassungsstaat, den ich für die bedeutendste politische Erfindung der Menschheit halte.‹«, in *Interviews zur Politikdidaktik*, hg. v. Pohl, Kerstin. Schwalbach/Ts.: Wochenschau Verlag, S. 122–139.

Dhawan, Nikita 2019. »Die affirmative Sabotage der Aufklärung: Die postkoloniale Zwickmühle«, in *Zeitschrift für Politik* 66, 2, S. 183–198.

Ehrenberg, Alain 2004. »Depression: Unbehagen in der Kultur oder neue Formen der Sozialität«, in *Die Erfindung des Ich. Eine Theorie der Identität*, hg. v. Kaufmann, Jean-Claude. Konstanz: UVK Verlag, S. 52–62.

Eis, Andreas 2013. »Mythos Mündigkeit oder Erziehung zum funktionalen Subjekt?«, in *Was heißt heute kritische politische Bildung?*, hg. v. Widmaier, Benedikt; Overwien, Bernd. Schwalbach/Ts.: Wochenschau Verlag, S. 69–77.

Eis, Andreas et al. 2015. *FRANKFURTER ERKLÄRUNG. Für eine kritisch-emanzipatorische Politische Bildung*.

Eis, Andreas; Metje, Frederik 2019. »Zur Rolle von Wut und Empörung im Politischen«, in *Politische Bildung mit Gefühl*, hg. v. Besand, Anja; Overwien, Bernd; Zorn, Peter. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, S. 189–199.

Engel, Antke 2010. »Akzeptanzschwierigkeiten? Dimensionen und Strategien queerer Kritik«, in *Das Subjekt – zwischen Krise und Emanzipation*, hg. v. Demirović, Alex; Kaindl, Christina; Krovoza, Alfred. Münster: Westfälisches Dampfboot, S. 65–84.

Eribon, Didier 2016. *Rückkehr nach Reims*. Berlin: Suhrkamp.

Eribon, Didier 2017. *Gesellschaft als Urteil. Klassen, Identitäten, Wege*. Berlin: Suhrkamp.

Eribon, Didier 2018. *Grundlagen eines kritischen Denkens*. Wien: Turia + Kant.

Fawaz, Ramzi 2019. »An Open Mesh of Possibilities«: The Necessity of Eve Sedgwick in Dark Times«, in *Reading Sedgwick*, hg. v. Berlant, Lauren G. Durham, London: Duke University Press, S. 6–33.

Felski, Rita 2012. »Critique and the Hermeneutics of Suspicion«, in *M/C Journal* 15, 1.

Felski, Rita 2015. *The limits of critique*. Chicago, London: The University of Chicago Press.

Feyerabend, Paul K.; Jung, Joachim 2002. »Das letzte Interview«, in *absolute Paul Feyerabend*, hg. v. Oberschelp, Malte. Freiburg: orange-press, S. 210–220.

Flügel-Martinsen, Oliver 2019. »Kritik«, in *Radikale Demokratietheorie. Ein Handbuch*, hg. v. Comtesse, Dagmar et al. Berlin: Suhrkamp, S. 576–583.

Foucault, Michel 1992. *Was ist Kritik?* Berlin: Merve Verlag.

Foucault, Michel 2003. »Folter ist Vernunft«, in *Michel Foucault. Schriften in vier Bänden*, hg. v. Defert, Daniel; Ewald, François. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 505–514.

Foucault, Michel 2005. »Was ist Aufklärung?«, in *Michel Foucault. Schriften in vier Bänden*, hg. v. Defert, Daniel; Ewald, François. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 687–707.

Foucault, Michel 2012. *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*. 12. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Foucault, Michel 2015. *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2*. 12. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Freud, Sigmund 1900. *Die Traumdeutung*. Leipzig & Wien: F. Deuticke.

Freud, Sigmund 1991. »Das Unbewusste«, in *Werke aus den Jahren 1913 – 1917*, hg. v. Freud, Sigmund. 8. Aufl. Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag, S. 264–305.

Frevert, Ute 2012. *Gefühlspolitik: Friedrich II. als Herr über die Herzen?* Göttingen: Wallstein Verlag.

Galenus 2018. *Galen. Works on human nature*. Cambridge, New York, NY, Port Melbourne, New Delhi, Singapore: Cambridge University Press.

Garfinkel, Harold 1973. »Studien über die Routinegrundlagen von Alltagshandeln«, in *Symbolische Interaktion. Arbeiten zu einer reflexiven Soziologie*, hg. v. Steinert, Heinz. Stuttgart: Ernst Klett Verlag, S. 280–293.

Gill, Christopher 2008. »Die antike medizinische Tradition: Die körperliche Basis emotionaler Dispositionen«, in *Klassische Emotionstheorien. Von Platon bis Wittgenstein*, hg. v. Landweer, Hilge; Renz, Ursula. Berlin, New York: De Gruyter, S. 95–120.

Gilon, Daniel 2018. »Das Kino als Gefühlsware. Über Horrorfilme und die Kommodifizierung der Angst«, in *Wa(h)re Gefühle. Authentizität im Konsumkapitalismus*, hg. v. Illouz, Eva. Berlin: Suhrkamp, S. 112–141.

Goffman, Erving 1975. *Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Gould, Deborah B. 2009. *Moving Politics. Emotion and ACT UP's fight against AIDS*. Chicago: The University of Chicago Press.

Gregg, Melissa; Seigworth, Gregory J. 2010a. »An Inventory of Shimmers«, in *THE AFFECT THEORY READER*, hg. v. Gregg, Melissa; Seigworth, Gregory J. Durham, London: Duke University Press, S. 1–28.

Gregg, Melissa; Seigworth, Gregory J. (Hg.) 2010b. *THE AFFECT THEORY READER*. Durham, London: Duke University Press.

Gürses, Hakan 2010. »Kein Kommentar. Was ist »atopische« Kritik?«, in *Kunst der Kritik. REPUBLICART 10*, hg. v. Mennel, Birgit; Nowotny, Stefan; Raunig, Gerald. Wien, Berlin: Turia + Kant, S. 175–196.

Hampe, Michael 2013. »Wissenschaft und Kritik. Einige historische Beobachtungen«, in *Was ist Kritik?*, hg. v. Jaeggi, Rahel; Wesche, Tilo. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 353–371.

Haraway, Donna 1988. »Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective«, in *Feminist Studies* 14, 3, S. 575–599.

Hark, Sabine 2009. »Was ist und wozu Kritik? Über Möglichkeiten und Grenzen feministischer Kritik heute«, in *Feministische Studien*, 1, S. 22–35.

Häseler, Verena 2019. *Momente der Verantwortung bei Jacques Derrida*. Nordhausen: Verlag Traugott Bautz.

Hebekus, Uwe; Völker, Jan 2012. *Neue Philosophien des Politischen zur Einführung*. Hamburg: Junius.

Heckmann, Heinz-Dieter (Hg.) 2006. *Qualia. Ausgewählte Beiträge*. 2. Aufl. Paderborn: Mentis.

Heidenreich, Felix 2012. »Versuch eines Überblicks: Politische Theorie und Emotionen«, in *Politische Theorie und Emotionen. Schriftenreihe der Sektion Politische Theorie und Ideengeschichte in der Deutschen Vereinigung für Politische Wissenschaft*, hg. v. Heidenreich, Felix; Schaal, Gary S. Baden-Baden: Nomos Verlag, S. 9–28.

Heidenreich, Felix; Schaal, Gary S. (Hg.) 2012. *Politische Theorie und Emotionen. Schriftenreihe der Sektion Politische Theorie und Ideengeschichte in der Deutschen Vereinigung für Politische Wissenschaft*. Baden-Baden: Nomos Verlag.

Hessisches Kultusministerium 2022. *Kerncurriculum gymnasiale Oberstufe. Politik und Wirtschaft*. https://kultusministerium.hessen.de/sites/kultusministerium.hessen.de/files/2021-07/kcgo_powi.pdf (Zugriff vom 25.02.2022).

Hildebrand, Ina 2018. *Atheistischer Aktivist Amed Sherwan – »Es muss normal sein, nicht mehr zu glauben«*. https://www.deutschlandfunkkultur.de/atheistischer-aktivist-amed-sherwan-es-muss-normal-sein-100.html (Zugriff vom 05.03.2022).

Hochschild, Arlie R. 1979. »Emotion Work, Feeling Rules, and Social Structure«, in *American Journal of Sociology* 85, 3, S. 551–575.

Honneth, Axel 2000. »Rekonstruktive Gesellschaftskritik unter genealogischem Vorbehalt. Zur Idee der »Kritik« in der Frankfurter Schule«, in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 48, 5, 729–237.

Honneth, Axel 2002. »Idiosynkrasie als Erkenntnismittel. Gesellschaftskritik im Zeitalter des normalisierten Intellektuellen«, in *Der demokratische Nationalstaat in den Zeiten der Globalisierung. Politische Leitideen für das 21. Jahrhundert*, hg. v. Münkler, Herfried; Llanque, Marcus; Stepina, Clemens K. Berlin: Akademie Verlag, S. 241–252.

Honneth, Axel 2018. »Vorwort«, in *Wa(h)re Gefühle. Authentizität im Konsumkapitalismus*, hg. v. Illouz, Eva. Berlin: Suhrkamp, S. 7–12.

hooks, bell 1994. *Teaching to Transgress. Education as the Practice of Freedom*. New York: Routledge.

hooks, bell 2001. *All about love. New visions*. New York: Harper Perennial.

Horkheimer, Max 1987. »Anfange der bürgerlichen Geschichtsphilosophie«, in *Philosophische Frühschriften. 1922 – 1932*, hg. v. Schmid Noerr, Gunzelin; Schmidt, Alfred; Horkheimer, Max. Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag, S. 177–268.

Hostettler, Karin 2014. »Under (Post)colonial Eyes: Kant, Foucault, and Critique«, in *Decolonizing Enlightenment. Transnational Justice, Human Rights and Democracy in a Postcolonial World*, hg. v. Dhawan, Nikita; Nikita Dhawan (ed.). Opladen: Barbara Budrich, S. 79–92.

Huber, Jörg et al. (Hg.) 2007a. *Ästhetik der Kritik. Verdeckte Ermittlung*. Zürich, Wien, New York: Springer-Verlag.

Huber, Jörg et al. 2007b. »Wenn die Kritik verdeckt ermittelt: Einleitende Überlegungen zu einer Ästhetik der Kritik«, in *Ästhetik der Kritik. Verdeckte Ermittlung*, hg. v. Huber, Jörg et al. Zürich, Wien, New York: Springer-Verlag, S. 7–20.

Illouz, Eva 2011. *Warum Liebe weh tut. Eine soziologische Erklärung*. Berlin: Suhrkamp.

Illouz, Eva 2015. *Gefühle in Zeiten des Kapitalismus. Frankfurter Adorno-Vorlesungen 2004*. 5. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Illouz, Eva 2018a. »Einleitung – Gefühle als Waren«, in *Wa(h)re Gefühle. Authentizität im Konsumkapitalismus*, hg. v. Illouz, Eva. Berlin: Suhrkamp, S. 13–50.

Illouz, Eva 2018b. »Fazit: Auf dem Weg zu einer postnormativen Kritik der emotionalen Authentizität«, in *Wa(h)re Gefühle. Authentizität im Konsumkapitalismus*, hg. v. Illouz, Eva. Berlin: Suhrkamp, S. 268–291.

Iser, Matthias 2011. »Gesellschaftskritik«, in *Politische Theorie. 25 umkämpfte Begriffe zur Einführung*, hg. v. Göhler, Gerhard; Iser, Matthias; Kerner, Ina. 2. Aufl. Wiesbaden: Springer VS, S. 142–157.

Jaeggi, Rahel 2013. »Was ist Ideologiekritik?«, in *Was ist Kritik?*, hg. v. Jaeggi, Rahel; Wesche, Tilo. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 266–298.

Jaeggi, Rahel; Wesche, Tilo 2013. »Einführung: Was ist Kritik?«, in *Was ist Kritik?*, hg. v. Jaeggi, Rahel; Wesche, Tilo. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

James, William 1884. »What is an Emotion?«, in *Mind* 9, 34.

Kant, Immanuel 1969. »Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?«, in *Ausgewählte kleine Schriften*, hg. v. Kant, Immanuel. Hamburg: Felix Meiner Verlag, S. 1–9.

Kant, Immanuel 2019. *Kritik der reinen Vernunft 1. Werksausgabe*. 21. Aufl. Berlin: Suhrkamp.

Karl, Michaela 2016. *Die Geschichte der Frauenbewegung*. Stuttgart: Reclam.

Klein, Ansgar; Legrand, Jupp; Leif, Thomas (Hg.) 1999. *Masse — Macht — Emotion*. Wiesbaden: Springer VS.

Kneer, Georg; Moebius, Stephan 2010. »Vorwort«, in *Soziologische Kontroversen. Beiträge zu einer anderen Geschichte der Wissenschaft vom Sozialen*, hg. v. Kneer, Georg; Moebius, Stephan. Berlin: Suhrkamp, S. 7–13.

Kochinka, Alexander 2004. *Emotionstheorien. Begriffliche Arbeit am Gefühl*. Bielefeld: transcript.

Koivunen, Anu 2010. »An affective turn? Reimagining the subject of feminist theory«, in *Working with Affects in Feminist Readings: Disturbing Differences*, hg. v. Liljeström, Marianne; Paasonen, Susanne. London, New York: Routledge, 8–28.

Korte, Karl-Rudolf 2015a. »Emotionen und Politik. Begründungen, Konzeptionen und Praxisfelder einer politikwissenschaftlichen Emotionsforschung«, in *Emotionen und Politik. Begründungen, Konzeptionen und Praxisfelder einer politikwissenschaftlichen Emotionsforschung*, hg. v. Korte, Karl-Rudolf. 1. Aufl. Baden-Baden: Nomos Verlag, S. 11–26.

Korte, Karl-Rudolf (Hg.) 2015b. *Emotionen und Politik. Begründungen, Konzeptionen und Praxisfelder einer politikwissenschaftlichen Emotionsforschung*. Baden-Baden: Nomos Verlag.

Koselleck, Reinhart 1982. »Krise«, in *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, hg. v. Brunner, Otto; Conze, Werner; Koselleck, Reinhart. Stuttgart: Klett-Cotta, S. 617–650.

Kurbjuweit, Dirk 2010. »Der Wutbürger. Stuttgart 21 und Sarrazin-Debatte: Warum die Deutschen so viel protestieren«, in *Der Spiegel*, 41, S. 26–27.

Laclau, Ernesto 2013. »Was haben leere Signifikanten mit Politik zu tun?«, in *Emanzipation und Differenz*, hg. v. Laclau, Ernesto. Wien, Berlin: Turia + Kant, S. 65–79.

Lammers, Britta; Eis, Andreas 2015. »Subjektanalyse und Subjektkritik im Zeichen der Krise: Transformationen des Selbst als Lernproblematik«, in *Gesellschaftliche Umbrüche gestalten. Transformationen in der Politischen Bildung*, hg. v. Eis, Andreas; Salomon, David. Schwalbach/Ts.: Wochenschau Verlag, S. 106–115.

Landweer, Hilge 2010. »Affekt/Affektlehre«, in *Enzyklopädie Philosophie. In drei Bänden mit einer CD-ROM*, hg. v. Sandkühler, Hans J. et al. Hamburg: Meiner Verlag, S. 30–37.

Landweer, Hilge; Renz, Ursula 2008. »Zur Geschichte philosophischer Emotionstheorien«, in *Klassische Emotionstheorien. Von Platon bis Wittgenstein*, hg. v. Landweer, Hilge; Renz, Ursula. Berlin, New York: De Gruyter, S. 1–18.

Latour, Bruno 2007. *Elend der Kritik. Vom Krieg um Fakten zu Dingen von Belangen*. Zürich, Berlin: diaphanes.

Latour, Bruno 2018. *Das terrestrische Manifest.* Berlin: Suhrkamp.

Latour, Bruno; Roßler, Gustav 2007. *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Lemmings, David; Brooks, Ann 2014. »The Emotional Turn in the Humanities and Social Sciences«, in *Emotions and Social Change. Historical and Sociological Perspectives*, hg. v. Lemmings, David; Brooks, Ann. New York, NY: Routledge, S. 3–18.

Loh, Janina 2019. *Trans- und Posthumanismus.* Hamburg: Junius Verlag.

Lorde, Audre 2019. *Sister outsider.* New York: Penguin Books.

Lorde, Audre; Nölle, Karin 2012. *ZAMI. Eine neue Schreibweise meines Namens.* Münster, Westf: Unrast.

Lorey, Isabell 2008. *Versuch, das Plebejische zu denken. Exodus und Konstituierung als Kritik.* https://transversal.at/transversal/0808/lorey/de (Zugriff vom 26.06.2020).
Lorey, Isabell 2010. »Konstituierende Kritik. Die Kunst, den Kategorien zu entgehen«, in *Das Subjekt – zwischen Krise und Emanzipation*, hg. v. Demirović, Alex; Kaindl, Christina; Krovoza, Alfred. Münster: Westfälisches Dampfboot, S. 47–64.
Lorey, Isabell; Ludwig, Gundula; Sonderegger, Ruth 2016. »Foucaults Gegenwart. Sexualität – Sorge – Revolution«, in *Foucaults Gegenwart*, hg. v. Lorey, Isabell; Ludwig, Gundula; Sonderegger, Ruth. Wien, Linz: transversal, S. 9–14.
Love, Heather 2010. »Truth and Consequences: On Paranoid Reading and Reparative Reading«, in *Criticism* 52, 2, S. 235–241.
Marchart, Oliver 2013. *Das unmögliche Objekt. Eine postfundamentalistische Theorie der Gesellschaft.* Berlin: Suhrkamp.
Martin, Lioba 2021. »Eine affekttheoretische Betrachtung der #MeToo-Bewegung«, in *diskurs*, 6.
Martinsen, Franziska 2019. »Politik und Politisches«, in *Radikale Demokratietheorie. Ein Handbuch*, hg. v. Comtesse, Dagmar et al. Berlin: Suhrkamp, S. 583–592.
Marx, Karl 1983. »Einleitung. Zu den »Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie«, in *Werke*, hg. v. Marx, Karl; Engels, Friedrich. Berlin: Dietz Verlag, 15–45.
Massumi, Brian 2002a. »Introduction: Concrete Is as Concrete Doesn't«, in *PARABELS FOR THE VIRTUAL. Movement, Affect, Sensation*, hg. v. Massumi, Brian. Durham, London: Duke University Press, S. 1–22.
Massumi, Brian (Hg.) 2002b. *PARABELS FOR THE VIRTUAL. Movement, Affect, Sensation.* Durham, London: Duke University Press.
Massumi, Brian 2002c. »The Autonomy of Affect«, in *PARABELS FOR THE VIRTUAL. Movement, Affect, Sensation*, hg. v. Massumi, Brian. Durham, London: Duke University Press, S. 23–45.
Massumi, Brian 2010. »On Critique«, in *Inflexions*, 4, S. 337–340.
Massumi, Brian; Manning, Erin; Weigel, Claudia 2010. *Ontomacht. Kunst, Affekt und das Ereignis des Politischen.* Berlin: Merve Verlag.
Mennel, Birgit; Nowotny, Stefan; Raunig, Gerald (Hg.) 2010. *Kunst der Kritik. REPUBLICART 10.* Wien, Berlin: Turia + Kant.
Metje, Frederik 2019. »Die Wahrheit und das Affektive. Ein Rückblick auf den March for Science«, in *diskurs*, 4, S. 60–85.
Mixa, Elisabeth 2016. »I feel good! Über Paradoxien des Wohlfühl-Imperativs im Wellness-Diskurs«, in *Un-Wohl-Gefühle. Eine Kulturanalyse gegenwärtiger Befindlichkeiten*, hg. v. Mixa, Elisabeth et al. Bielefeld: transcript, S. 95–129.
Mixa, Elisabeth et al. (Hg.) 2016. *Un-Wohl-Gefühle. Eine Kulturanalyse gegenwärtiger Befindlichkeiten.* Bielefeld: transcript.
Mixa, Elisabeth; Vogl, Patrick (Hg.) 2012. *E-Motions. Transformationsprozesse in der Gegenwartskultur.* Wien, Berlin: Turia + Kant.

Moebius, Stephan; Reckwitz, Andreas 2013. »Einleitung. Poststrukturalismus und Sozialwissenschaften: Eine Standortbestimmung«, in *Poststrukturalistische Sozialwissenschaften*, hg. v. Moebius, Stephan; Reckwitz, Andreas. 2. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 7–23.

Morsbach, H.; Tyler, W. J. 1986. »A Japanese Emotion: Amae«, in *The social construction of emotions*, hg. v. Harré, Rom. Oxford: Blackwell, S. 289–308.

Mühlhoff, Rainer 2018a. »Affekte der Wahrheit. Über autoritäre Sensitivitäten von der Aufklärung bis zu 4Chan, Trump und der Alt-Right«, in *BEHEMOTH A Journal on Civilisation* 11, 2, S. 74–95.

Mühlhoff, Rainer 2018b. *Immersive Macht. Affekttheorie nach Spinoza und Foucault.* Frankfurt a.M., New York: Campus Verlag.

Musil, Robert 1980. *Der Mann ohne Eigenschaften.* 2. Aufl. Berlin: ex libris Volk und Welt.

Neuhaus, Stefan 2004. *Literaturkritik. Eine Einführung.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Neumayr, Agnes 2007a. »Einleitung«, in *Kritik der Gefühle. Feministische Positionen*, hg. v. Neumayr, Agnes, S. 10–29.

Neumayr, Agnes (Hg.) 2007b. *Kritik der Gefühle*. Feministische Positionen.

Nietzsche, Friedrich 2015. *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*, hg. v. Sina, Kai. Stuttgart: Reclam.

Nussbaum, Martha C. 2016. *Politische Emotionen. Warum Liebe für Gerechtigkeit wichtig ist.* Berlin: Suhrkamp.

Ono, Yoko 1964. *Cut Piece.* https://www.youtube.com/watch?v=f-P-x97bwrI (Zugriff vom 13.04.2022).

Penz, Otto; Sauer, Birgit 2016. *Affektives Kapital. Die Ökonomisierung der Gefühle im Arbeitsleben.* Frankfurt a.M., New York: Campus Verlag.

Pessoa, Fernando 2019. *Das Buch der Unruhe des Hilfsbuchhalters Bernardo Soares.* Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag.

Petri, Annette 2018. *Emotionssensibler Politikunterricht: Konsequenzen aus der Emotionsforschung für Theorie und Praxis politischer Bildung.* Schwalbach/Ts.: Wochenschau Verlag.

Popper, Karl R. 1982. *Logik der Forschung.* 7. Aufl. Tübingen: Mohr.

Popper, Karl. R. 1979. »Die Logik der Sozialwissenschaften«, in *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, hg. v. Adorno, Theodor W. et al. 9. Aufl. Neuwied: Luchterhand, S. 103–124.

Raffnsøe, Sverre 2017. »What is Critique? Critical Turns in the Age of Criticism«, in *OUTLINES – CRITICAL PRACTICE STUDIES* 18, 1, S. 28–60.

Rancière, Jacques 2014. *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie.* 5. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Rapp, Christof 2008. »Aristoteles: Bausteine für eine Theorie der Emotionen«, in *Klassische Emotionstheorien. Von Platon bis Wittgenstein*, hg. v. Landweer, Hilge; Renz, Ursula. Berlin, New York: De Gruyter, S. 45–68.

Reichenbach, Roland 1999. DEMOKRATISCHES SELBST UND DILETTANTISCHES SUBJEKT. DEMOKRATISCHE BILDUNG UND ERZIEHUNG IN DER SPÄTMODERNE. Habilitationsschrift.

Reiner 2007. »Ethos«, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie. 13 Bände, 1971 – 2007*, hg. v. Ritter, Joachim. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 812–816.

Reisigl, Martin 2019. »Kritik der Sprache der Kritik«, in *Diskursanalyse und Kritik*, hg. v. Langer, Antje; Nonhoff, Martin; Reisigl, Martin. Wiesbaden: Springer VS, S. 89–120.

Renz, Ursula 2008. »Spinoza: Philosophische Therapeutik der Emotionen«, in *Klassische Emotionstheorien. Von Platon bis Wittgenstein*, hg. v. Landweer, Hilge; Renz, Ursula. Berlin, New York: De Gruyter, S. 309–330.

Rettenmaier, Simon 2019. *Philosophischer Anarchismus oder anarchistische Philosophie?* Marburg: Büchner-Verlag.

Ricoeur, Paul; Savage, Denis 1977. *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. Yale: Yale University Press.

Rigamonti, Nora. 2020. »›Aggressiver Humanismus‹: Politischer Widerstand im 21. Jahrhundert«, in *diskurs*, 6, S. 105–127.

Röttgers, Kurt 1972. *Kritik und Praxis. Zur Geschichte des Kritikbegriffs von Kant bis Marx*. Berlin, New York: De Gruyter.

Röttgers, Kurt 1982. »Kritik«, in *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, hg. v. Brunner, Otto; Conze, Werner; Koselleck, Reinhart. Stuttgart: Klett-Cotta, S. 651–675.

Saar, Martin 2011. »Subjekt«, in *Politische Theorie. 25 umkämpfte Begriffe zur Einführung*, hg. v. Göhler, Gerhard; Iser, Matthias; Kerner, Ina. 2. Aufl. Wiesbaden: Springer VS, S. 356–371.

Saar, Martin 2013. »Genealogische Kritik«, in *Was ist Kritik?*, hg. v. Jaeggi, Rahel; Wesche, Tilo. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 247–265.

Sauer, Birgit 1997. »Geschlecht, Gefühl und Politik«, in *Institut für Höhere Studien (IHS)*, 46.

Sauer, Birgit 1999. »›Politik wird mit dem Kopfe gemacht.‹. Überlegungen zu einer geschlechtersensiblen Politologie der Gefühle«, in *Masse — Macht — Emotion*, hg. v. Klein, Ansgar; Legrand, Jupp; Leif, Thomas. Wiesbaden: Springer VS, S. 200–218.

Sauer, Birgit 2016. »Affektive Gouvernementalität. Eine geschlechtertheoretische Perspektive«, in *Un-Wohl-Gefühle. Eine Kulturanalyse gegenwärtiger Befindlichkeiten*, hg. v. Mixa, Elisabeth et al. Bielefeld: transcript, S. 147–162.

Sayer, Andrew 2011. *Why Things Matter to People. Social Science, Values and Ethical Life*. Cambridge: Cambridge University Press.

Schaal, Gary S.; Heidenreich, Felix 2013. »Zur Rolle von Emotionen in der Demokratie«, in *Aus Politik und Zeitgeschichte* 63, 32–33, S. 3–11.

Scheff, Thomas 2015. »Toward Defining Basic Emotions«, in *Qualitative Inquiry* 21, 2, S. 111–121.

Scheler, Max 1954. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, hg. v. Scheler, Maria. 4. Aufl. Bern: Francke.

Schmitter, Amy M. 2010. *17th and 18th Century Theories of Emotions.* https://plato.stanford.edu/entries/emotions-17th18th/#ConEarModThePas (Zugriff vom 19.06.2018).

Schmitz, Sigrid; Ahmed, Sara 2014. »Affect/Emotion: Orientation Matters. A Conversation between Sigrid Schmitz and Sara Ahmed«, in *Freiburger Zeitschrift für GeschlechterStudien* 20, 2, S. 97–108.

Schröder, Achim 2016. »Emotionale und intersubjektive Dimensionen der (jugendlichen) Urteilsbildung. Zur Kritik am »Neutralitätsgebot« des Beutelsbacher Konsens«, in *Brauchen wir den Beutelsbacher Konsens? Eine Debatte der politischen Bildung*, hg. v. Widmaier, Benedikt; Zorn, Peter. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, S. 303–313.

Schwarz, Ori 2018. »Emotionale Ohrentropfen. Die Musikindustrie und die Technologie der Gefühlssteuerung«, in *Wa(h)re Gefühle. Authentizität im Konsumkapitalismus*, hg. v. Illouz, Eva. Berlin: Suhrkamp, S. 81–111.

Sedgwick, Eve K. 2003a. »Paranoid Reading and Reparative Reading, or, You're So Paranoid You Probably Think This Essay Is About You«, in *Touching Feeling. Affect, Pedagogy, Performativity*, hg. v. Sedgwick, Eve K. Durham, NC: Duke University Press, S. 123–151.

Sedgwick, Eve K. (Hg.) 2003b. *Touching Feeling. Affect, Pedagogy, Performativity.* Durham, NC: Duke University Press.

Sedgwick, Eve K.; Frank, Adam 2003. »Shame in the Cybernetic Fold: Reading Silvan Tomkins«, in *Touching Feeling. Affect, Pedagogy, Performativity*, hg. v. Sedgwick, Eve K. Durham, NC: Duke University Press, S. 93–122.

Seel, Martin 2007. »Gestalten der Kritik«, in *Ästhetik der Kritik. Verdeckte Ermittlung*, hg. v. Huber, Jörg et al. Zürich, Wien, New York: Springer-Verlag, S. 21–28.

Senge, Konstanze 2013. »Die Wiederentdeckung der Gefühle. Zur Einleitung«, in *Hauptwerke der Emotionssoziologie*, hg. v. Senge, Konstanze; Schützeichel, Rainer. Wiesbaden: Springer VS, S. 11–32.

Seyd, Benjamin C. 2015. »Das Politische Fühlen. Der Poststrukturalismus, das Politische und die Wende zum Gefühl«, in *Emotionen und Politik*, hg. v. Korte, Karl-Rudolf. Baden-Baden: Nomos Verlag, S. 113–136.

Shachak, Mattan 2018. »(Aus)tausch der Gefühle. Über die Kommodifizierung von Emotionen in der Psychotherapie«, in *Wa(h)re Gefühle. Authentizität im Konsumkapitalismus*, hg. v. Illouz, Eva. Berlin: Suhrkamp, S. 203–236.

Sherwan, Amed; Hoop, Katrine 2020. *Kāfir. Allah sei Dank bin ich Atheist.* Hamburg: Edition Nautilus.

Slaby, Jan 2018. »Drei Haltungen der Affect Studies«, in *Stimmungen und Atmosphären. Zur Affektivität des Sozialen*, hg. v. Pfaller, Larissa; Wiesse, Basil. Wiesbaden: Springer VS, S. 53–81.

Solomon, Robert C. 1998a. »EMOTIONS, NATURE OF«, in *Routledge Encyclopedia of PHILOSOPHY*, hg. v. Craig, Edward. London, New York: Routledge, 281–285.

Solomon, Robert C. 1998b. »EMOTIONS, PHILOSOPHY OF«, in *Routledge Encyclopedia of PHILOSOPHY*, hg. v. Craig, Edward. London, New York: Routledge, S. 285–290.

Sonderegger, Ruth 2013. »Wie diszipliniert ist (Ideologie-)Kritik? Zwischen Philosophie, Soziologie und Kunst«, in *Was ist Kritik?*, hg. v. Jaeggi, Rahel; Wesche, Tilo. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 55–80.

Sonderegger, Ruth 2016. »Foucaults Kyniker_innen. Auf dem Weg zu einer kreativen und affirmativen Kritik«, in *Foucaults Gegenwart*, hg. v. Lorey, Isabell; Ludwig, Gundula; Sonderegger, Ruth. Wien, Linz: transversal, S. 47–76.

Sonderegger, Ruth 2019. *Vom Leben der Kritik. Kritische Praktiken – und die Notwendigkeit ihrer geopolitischen Situierung.* Wien: Zaglossus.

Spinner, Helmut F. 1982. *Ist der Kritische Rationalismus am Ende? Auf der Suche nach den verlorenen Maßstäben des Kritischen Rationalismus für eine offene Sozialphilosophie und kritische Sozialwissenschaft.* Weinheim, Basel: Beltz.

Spinoza, Baruch de 2015. *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt. Lateinisch – Deutsch*. Hamburg: Meiner Verlag.

Spivak, Gayatri C. 2008. *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*. Berlin, Wien: Turia + Kant.

Stederoth, Dirk 2011. »Kritik«, in *Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, hg. v. Krings, Hermann et al. Freiburg i.Br.: Alber Verlag, S. 1346–1357.

Sternfeld, Nora 2014. »Verlernen vermitteln«, in *Kunstpädagogische Positionen*, hg. v. Sabisch, Andrea; Meyer, Torsten; Sturm, Eva. Hamburg: Lüdke, S. 9–24.

Thym, Anika 2019. »Herrschaftskritik privilegierter Personen: Das Potential multidimensionaler Hegemonieselbstkritik«, in *Open Gender Journal*, S. 1–20.

Tomkins, Silvan S. 2008. *Affect Imagery Consciousness. The Complete Edition.* New York: Springer Publishing Company.

Turri, John; Alfano, Mark; Greco, John 2021. *Virtue Epistemology.* https://plato.stanford.edu/entries/epistemology-virtue/ (Zugriff vom 15.04.2022).

van Dyk, Silke 2010. »Grenzüberschreitung als Norm? Zur »Vereinnahmung« von Gegenstrategien im Kapitalismus und den Konsequenzen für eine Soziologie des Widerständigen«, in *Grenzverschiebungen des Kapitalismus. Umkämpfte Räume*

und Orte des Widerstands, hg. v. Becker, Karina et al. Frankfurt a.M., New York: Campus Verlag, S. 33–54.
Vogelmann, Frieder 2016. »*Postfaktisch*«. https://soziopolis.de/verstehen/wie-spricht-die-wissenschaft/artikel/postfaktisch/ (Zugriff vom 19.01.2018).
Vogelmann, Frieder 2017a. *Foucault lesen*. Wiesbaden: Springer VS.
Vogelmann, Frieder 2017b. »Measuring, Disrupting, Emancipating: Three Pictures of Critique«, in *Constellations* 24, 1, S. 101–112.
Vogelmann, Frieder 2018. »The Problem of Post-Truth. Rethinking the Relationship between Truth and Politics«, in *BEHEMOTH A Journal on Civilisation* 11, 2, S. 18–37.
Vogelmann, Frieder 2019. »›Es gibt keine Wahrheit‹ kann nicht die Antwort sein«, in *diskurs*, 4, S. 46–59.
Vogelmann, Frieder 2022. *Die Wirksamkeit des Wissens. Eine politische Epistemologie*. Berlin: Suhrkamp.
Walser, Martin 2011. *Tod eines Kritikers*. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.
Walzer, Michael 1990. *Kritik und Gemeinsinn. Drei Wege der Gesellschaftskritik*. Berlin: Rotbuch Verlag.
Walzer, Michael 1991. *Zweifel und Einmischung. Gesellschaftskritik im 20. Jahrhundert*. Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag.
Walzer, Michael 2000. »Mut, Mitleid und ein gutes Auge. Tugenden der Sozialkritik und der Nutzen von Gesellschaftstheorie«, in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 48, 5, S. 709–718.
Walzer, Michael; Wördemann, Karin 1999. *Vernunft, Politik und Leidenschaft. Defizite liberaler Theorie*. Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag.
Wesche, Tilo 2013. »Reflexion, Therapie, Darstellung. Formen der Kritik«, in *Was ist Kritik?*, hg. v. Jaeggi, Rahel; Wesche, Tilo. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 193–220.
West, Emily 2018. »Authentizität in kommerziellen Glückwünschen. Die Grußkarte als Gefühlsware«, in *Wa(h)re Gefühle. Authentizität im Konsumkapitalismus*, hg. v. Illouz, Eva. Berlin: Suhrkamp, S. 171–202.
Wetherell, Margaret 2012. *Affect and Emotion. A New Social Science Understanding*. Los Angeles: SAGE.
Wiegman, Robyn 2014. »The times we're in: Queer feminist criticism and the reparative ›turn‹«, in *Feminist Theory* 15, 1, 4–25.
Wolin, Sheldon S. 1996. »Fugitive Democracy«, in *Democracy and difference. Contesting the Boundaries of the Political*, hg. v. Benhabib, Seyla. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, S. 31–45.
Wuggenig, Ulf 2010. »Paradoxe Kritik«, in *Kunst der Kritik. REPUBLICART 10*, hg. v. Mennel, Birgit; Nowotny, Stefan; Raunig, Gerald. Wien, Berlin: Turia + Kant, S. 105–124.

Wuth, Marie 2019. »Affektive Netze. Politische Partizipaton mit Spinoza«, in *Affekt Macht Netz*, hg. v. Mühlhoff, Rainer; Breljak, Anja; Slaby, Jan: transcript, S. 269–290.